الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران



كليـة العلوم الاجتماعية
قسـم الفلسـفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، الموسومة:

الأفلاطونية المحدثة وأثرها في الفلسفة الإسلامية
مقاربات الفارابي للمدوّنة

إعداد الطالبة
بن دنيا سعدية

إشراف الأستاذ
الزاوي الحسين

لجنة المنــاقشة

رئيسا	بوعرفة عبد القادر	أستاذ	جامعة وهران
مقررا	الزاوي الحسين	أستاذ	جامعة وهران
مناقشا	بهادي منير	أستاذ محاضر-أ-	جامعة وهران
مناقشا	حمود جمال	أستاذ محاضر-أ-	جامعة قسنطينة
مناقشا	دحدوح رشيد	أستاذ محاضر-أ-	جامعة قسنطينة
مناقشا	موسى عبد الله	أستاذ محاضر-أ-	جامعة سعيدة

السنة الجامعية 2010 - 2011

مقدمــة

مقدّمـــة

في هذا المشروع نحاول تلمس الخطوط الكبرى لتأثير الأفلاطونية المحدثة في فكر الفارابي، ومنه نكتشف أهم التحولات الفكرية الطارئة على المنظومة الثقافية الإسلامية بدخول النص الأفلوطيني إلى الجدل الفلسفي الإسلامي، ولذلك فإن البحث يباشر فعل التحري والتحقيق المعرفيين حول ملابسات توظيف بعض المفاهيم واستدعاء بعض الطروحات الأفلاطونية والأفلوطينية والأشكال الرمزية الجديدة التي اتخذتها في فلسفة الفارابي.

إن مدونة أفلوطين الموسومة ب "التاسوعات" تشكل نقطة انعطاف حقيقية داخل تاريخ الفلسفة نفسها ولكن من زاوية جديدة مستثمرة في ذلك الأطروحات الأرسطية والمراجعة الاستثنائية لكلا المنظومتين الفلسفيتين، غير أن القراءات الفلسفية للأفلاطونية المحدثة ظلت باهتة في تاريخ الصراع المعرفي بين الأفلاطونية والأرسطية وهو ما طمس الحدود المعرفية للنسق الفلسفي اليوناني وجعله يتلون بالأصول المعرفية للنصوص التأسيسية والتي يكون وافدا إليها، كما سيحدث في البواكير الأولى للفكر الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي.

عندما هيمن النص الأفلاطوني على المقولات الفلسفية اللاحقة فإنه يكون قد ترك وراءه إشكاليات مفتوحة تم القفز فوقها ومنها الحدود الميتافيزيقية للنصوص ومراجعة المفاهيم الخاصة بالزمان وبنيته والمقولات المنطقية وعلاقتها بالقضايا والمباحث الفلسفية المضطربة باضطراب اللغة وهنا عودة إلى السفسطائية ومفعولها في القراءة المحدثة للفكر الفلسفي الأفلاطوني.

إذا كان الإسقاط المسيحي للنص الأفلوطيني أدى إلى بروز خصائص جديدة للنص الديني المسيحي في قراءات أوغسطين خاصة، فإن الفلسفة الإسلامية تلقفت هذا النص بكثير من الحذر على أن يتم توظيفه داخل حدود معرفية خاضعة للرقابة المحورية للطروحات الكلامية من جهة وللهوامش التي خلقها النص الصوفي من جهة أخرى، وهو ما سيسحب معه أيضا الوساطة النظرية بين أفلاطون وأرسطو ولكن إسقاطها في الحقل المعرفي العربي الإسلامي سيتولد عنه تأثير خفيّ للأفلاطونية المحدثة في توجيه الأطروحات الجدلية في الفكر العربي الإسلامي وهو ما لم تتضح معالمه بشكل جلي إلا مع الفارابي، حيث سنحاول أن نناقش أهم المنتوجات المعرفية التي أفرزها التصادم والتفاعل المعرفي بين أفلاطون وأرسطو في توجيه أطروحات الفلسفة الإسلامية.

لقد أفرز دخول النصوص اليونانية إلى الفكر العربي الإسلامي أسئلة حرجة على العقل العربي وكشف عن التناقضات التي تتخلل هذا العقل نظريا من جهة البنيات المعرفية والمقولات الأساسية (أصول الفقه، المنطق، التأويل...)، وعمليا من جهة السياسة والأخلاق، غير أننا يجب أن نوضح فرقا أنطولوجيا وتاريخيا بين الفكر المسيحي والأخر الإسلامي.

ففي الأول تسبق النصوص اليونانية النص الديني المسيحي في العقل الأوربي، بينما في الفكر الإسلامي يسبق النص الديني (القرآن) وفود النصوص اليونانية إلى

العقل العربي الإسلامي، وهو فرق ينبغي ألا يغيب في الطروحات الدائرة حول إشكاليات انتقال النصوص من ثقافة إلى أخرى.
وعليه تكون الإشكاليات المحورية للبحث كالتالي:

كيف استثمر الفارابي النص الأفلوطيني داخل الفضاء المعرفي والفلسفي العربي الإسلامي؟

وإلى أي مدى ساهمت النصوص اليونانية والأفلاطونية المحدثة على الخصوص في صياغة العقل العربي الإسلامي وتأسيس النقد فيها؟

ما هي الخصائص المعرفية الجديدة التي أنتجها دخول النص الأفلوطيني إلى الفكر العربي الإسلامي؟

إذا كان النص الأفلوطيني قد هيمن على مواقع حساسة في الفكر المسيحي وساهم في ترسيخ التصورات الدينية التي ما فتئ القديسون يُنظّرون لها، فهل هيمن هذا النص على المواقع نفسها في الفكر الفلسفي الإسلامي؟

هل أدى انتقال نصوص الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة إلى الفكر العربي الإسلامي إلى تغيير في المقومات الأساسية لفهم النص الديني الأساس (القرآن) وللتصورات الجوهرية حول قضاياه الحيوية؟

هل يشكل الفارابي اختلافا حقيقيا داخل المنظومة الفلسفية للفكر العربي الإسلامي؟

ينطلق البحث من تصورات نظرية تتعلق أساسا بتحديد المجال الحيوي الذي تتحرك فيه منتجات التفاعل بين النص الفلسفي اليوناني (أفلوطين) والحقل المعرفي العربي الإسلامي (الفارابي)، وكذا الفرضية النظرية الأساسية المتعلقة بالتوازنات التي أحدثتها الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال تعديل المقولات المنطقية وتطويعها وكذا التوازنات المعرفية الأساسية حول العقل والمعرفة والنفس وغيرها.

هل يكون الفارابي قد عدّل في البنية النظرية للنصوص الوافدة من الفلسفة اليونانية وفق التوازنات التي أحدثها دخول النص الأفلوطيني؟

انطلاقا من هذا الافتراض يمكن محاورة النصوص الفارابية ومناقشتها على أساس أن هناك خطا محوريا يفصل بين النصوص المنقولة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية الإسلامية، هذا الخط المحوري لا يمكن أن يكون سوى الحدود المعرفية الفاصلة بين مجموعة من المفاهيم والتصورات والبناءات المنطقية وهو الخط الذي يرسمه فعل التوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية في فكر الفارابي، والتوفيق لا يعني بأي حال من الأحوال تلفيقا لأن قراءته لأفلوطين ستمكّنه من إجراء مثل هذه الخطة لتحصيل التوازنات النظرية المطلوبة في المنظومة المعرفية العربية الإسلامية.

وعلى افتراض أن العمل الذي قام به الفارابي تلفيقا، فهل يتطلب التلفيق جهدا منطقيا وتنظيرا معرفيا كالذي حدث؟ ولخدمة ماذا؟ وهل تغيّرت بذلك مجموعة المعطيات الفلسفية لدى معاصريه والقراءات التي لحقته بعد ذلك؟

حسب ما قدمناه من فرضيات نظرية حول الدراسة فإن منهج البحث سيبدأ بالتركيز على المفاهيم التي تحمل التداخل المعرفي بين النص الأفلوطيني والنص التراثي العربي الإسلامي، أي تلك المفاهيم التي تمثل الإسقاط والاستدعاء وكذا

المفاهيم النقدية التي يكون الفارابي قد وظفها لدعم ترسانته المفاهيمية التي نذرها للتوفيق وإقامة التوازنات بين الأنساق النظرية للفلسفة اليونانية، وعليه فإن منهج البحث سيقوم بمهمة البحث عن المفاهيم النشطة في فكر الفارابي والتي يعتبرها مفاهيما تمفصلية.

يقوم منهج البحث على مجموعة من الوظائف المعرفية تخص العلاقات الداخلية بين المفاهيم النشطة في فكر الفارابي والأفلاطونية المحدثة، ومن بين الوظائف التي يشتغل عليها البحث محاولة إسقاط المفاهيم والمقولات في المدونة الأفلوطينية على المنظومة الفلسفية لدى الفارابي وبحث الامتدادات المنطقية والمعرفية لهذه الإسقاطات وكذا العملية العكسية لهذه الوظيفة.

كما قمنا ببحث وظائف أخرى داخل شبكة من العلاقات بين النظريات الفلسفية والنصوص المتناغمة بين الأفلاطونية المحدثة والثقافة العربية الإسلامية وهنا سنجد أنفسنا في حاجة إلى نصوص أخرى من الثقافتين لإقامة الربط بين هذه الوظائف.

في الدراسة يمكن المزاوجة بين اللغة التوضيحية التي تستمد مقوماتها من اللغة التراثية وأخرى لغة تقنية تستدعي المفاهيم الإجرائية المأخوذة من النصوص المساعدة أي تلك النصوص التي تقوم بوظيفة الربط والشرح، ومنه يمكن التحكم في سير اللغة من خلال موازنة اللغة التراثية باللغة الحداثية وهذا من أجل تنشيط المفاهيم الأساسية التي تخدم الوظائف المعرفية للبحث.

قد يبدو البحث في القراءات العربية الإسلامية للفلسفة اليونانية بحثا تقليديا ولا يعدو عن كونه بحثا استقرائيا تاريخيا، ولكن من المهم التوضيح أن نقطة الارتكاز الأساسية لهذه الدراسة هي اكتشاف منهجيات القراءة لدى فلاسفة الإسلام (الفارابي نموذجا) مع امتياز أنهم الأقرب تاريخيا من النصوص الفلسفية اليونانية، وتتضمن هذه المنهجيات آليات الاستقبال والفهم وتنوع المقاربة وفي هذا الإطار يمكن تحديد أهداف الدراسة في:

أ- البحث في التأثير الحيوي للأفلاطونية المحدثة على العقل العربي الإسلامي.

ب- البحث في التداخلات المعرفية للفلسفتين اليونانية والإسلامية.

ج- اكتشاف الحركة النقدية للمرجعيات الفلسفية اليونانية الأفلاطونية والأرسطية داخل المنظومة المعرفية العربية الإسلامية.

د- تحديد التوازنات الحاصلة في بنية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام من خلال القراءة في فكر الفارابي.

ه-تمثيل حدود الهيمنة المعرفية للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية من خلال دراسة التحويرات الجوهرية للأفلاطونية المحدثة العربية.

و- داسة التغيرات المعرفية التي أحدثتها الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة الإسلامية من خلال البنيات المنطقية والنظريات الفلسفية والسياسية والأخلاقية..

ز- البحث عن الخط الفلسفي المميز لفكر الفارابي من خلال قراءته لأفلوطين ومحاولته الجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

ك- إيجاد نقاط ارتكاز جديدة في البحث الفلسفي العربي الإسلامي من خلال الخطوط الكبرى التي رسمتها الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة العربية الإسلامية.

وتوزعت خطة البحث على الفصول والمباحث التالية:

بدأنا **بالفصل الأول**، الذي خصصناه للفلسفة اليونانية: أفلاطون ونقدية أرسطو، وتناولنا فيه العناصر التالية: الفلسفة السقراطية وخصائصها، صورة أفلاطون في الفلسفة اليونانية، نقدية أرسطو للفلسفة الأفلاطونية، وذلك لنبين الأصول الفلسفية اليونانية النقدية لتيار الأفلاطونية المحدثة، والحراك الحواري الفلسفي بين أفلاطون وأرسطو الذي استفاد منه أفلوطين فيما بعد وكذا الفارابي، لأن هذه المرحلة هي مرحلة ضرورية في أي تأويل أو محاكاة أو انتقاد لكل فلسفة لاحقة عليها.

أما **الفصل الثاني**، الذي عنوناه بفلسفة أفلوطين: المقولات التأسيسية، فتناولنا فيه المباحث التالية: الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين، بنية المدونة الأفلوطينية (التاسوعات)، العقل واللوغوس الإلهي، دينامية الفيض ونظرية الواحد، العالم وزمن الوجود. والغرض من هذا الفصل هو تبيان التكوين الفلسفي المفاهيمي والإشكالي لفلسفة أفلوطين وكذلك المقولات الأساسية التي شكلت الخطوط العامة للأفلاطونية المحدثة وأهم الانقلابات الفلسفية التي أحدثها أفلوطين على الفلسفة اليونانية والتي ستشكل المرجع النظري للفلسفات اللاحقة، والفارابي بالخصوص.

أما في **الفصل الثالث**: الأفلاطونية المحدثة وأثرها في الفكر المسيحي. وعناصره الأساسية: بنية العقيدة المسيحية، لقاء المسيحية بالفلسفة اليونانية، تلفيقية فيلون، بين الفلسفة والدين المسيحي:لاهوت الأفلاطونية المحدثة. رأينا أنه من اللازم نظريا على الأقل المرور بالفلسفة المسيحية بوصفها كانت مجاورة للفلسفة الإسلامية تاريخيا كما رأينا أن البحث في امتدادات فلسفة الأفلاطونية المحدثة في الفكر اللاهوتي المسيحي سيساعدنا في بحث المقارنة بينه وبين الفكر الفلسفي الإسلامي كما يمنحنا الدافع المعرفي للتعرف على الخصوصيات التي تميز بها الفكر العربي الإسلامي في تعامله مع الفكر الفلسفي اليوناني وأشكال الغربلة التي قام به حتى لا يفقد أصالته الدينية والحضارية.

وفي **الفصل الرابع**: الأفلاطونية المحدثة في منهج الفارابي ولوغوسه. ومباحثه: المشروع التأسيسي لفلسفة الفارابي، منهج الفارابي والوسائط الأفلوطينية، الأفلاطونية المحدثة في لوغوس الفارابي. وفي هذا الفصل تطرقنا إلى المدخلات الأفلوطينية في منهج الفارابي ولوغوسه أي في خطابه الفلسفي وأسسه العقلانية وكيف تم استدعاء المعقولات الأفلاطونية المحدثة من خلال المدونة الأفلوطينية وتأثيرها على اللغة الفلسفية والمفاهيمية والأنطولوجية لدى الفارابي، وكيفية تقبله لبعض الأفكار والآليات ورفضه للأخرى.

وفي **الفصل الخامس**: الذي عنوانه مقاربات الفارابي لنظرية الألوهية الأفلوطينية. وعناصره هي: فلسفة الفارابي الإلهية: الإسقاطات المفاهيمية، البرهنة على وجود الله، الفارابي و المرجعية الأفلوطينية في إثبات الوحدة الإلهية، الصفات الإلهية وموقف الفارابي الأفلوطيني من التنزيه. وبذلك نبحث في أهم الإشكاليات الفلسفية التي ترتبط بمستويات معرفية أخرى دينية وسياسية..، إذ تعتبر مسألة الألوهية المنطلق المعرفي النظري لبناء مقولات فلسفية موازية للطرح الألوهي الذي أسس له أفلوطين في نسق عام لفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

وفي **الفصل السادس:** نظرية الفيض الأفلوطينية في فلسفة الفارابي. الذي جاءت مباحثه كالتالي: نظرية الفيض الأفلوطينية، الفارابي ومحاكاة الفيض

الأفلوطيني، تحويرات الفارابي للفيض. ففي هذا الفصل خصصنا البحث في أحد أهم النظريات الأفلوطينية التي انتقلت إلى العالم العربي الإسلامي وهي نظرية الفيض لنفحص كيف تعامل معها الفارابي وكيف استقدم المفاهيم الضرورية لمحاكاة هذه الفكرة، ثم الدوافع العقلانية التي استدعت دخول هذه النظرية إلى فكر الفارابي والاستخدامات الفلسفية والدينية لنظرية الفيض.

وفي **خاتمة البحث،** قدمنا النتائج المحصلة من هذا العمل الذي اختص بمعالجة بعض الزوايا، فقط، من تأثير الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي العربي والإسلامي، إذ لا يزال البحث في هذا الموضوع غير منتشر بشكل كاف لدى الباحثين العرب وهو ما يشكل تحديا بالنسبة إلينا في أن نتناول هذا الموضوع مع كثير من الصعوبة في إيجاد المادة العلمية الكافية للتطرق إلى كل القضايا الفلسفية والمعرفية المتعلقة به.

لقد حاولنا إنجاز ما يمكن إنجازه في مثل هذه المواضيع الخاصة في البحث الفلسفي، ونعتقد، على قصور منا، على أننا حققنا بعض الأهداف المعرفية والفلسفية من هذا البحث، حيث وظفنا أهم المواد العلمية لتحقيق تلك الأهداف التي يبقى أهمها تسليط الضوء على التأثير الكبير للأفلاطونية المحدثة على الفلسفة الإسلامية وقضاياها، حتى تم تجاهل هذا الموضوع في ظل السيطرة الهائلة لدراسات تأثير الفلسفة اليونانية الممثلة في أفلاطون وأرسطو، دون البحث عن الفلسفات الأخرى الفاعلة في صناعة الفكر الفلسفي العقلاني العربي الإسلامي.

الفصل الأول

الفلسفة اليونانية: أفلاطون ونقدية أرسطو.

لقد تميزت النصوص الفلسفية اليونانية بكونها النصوص الأولى أو النصوص المؤسسة، وهذا ما منحها تماسكا معرفيا وقوة دلالية لا تضاهيها ولا تعادلها سوى القوة الدلالية للنصوص الدينية، وفي هذا السياق ظلت الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية تهيمنان على المنظومة الفلسفية ردحا طويلا من الزمن، صحيح أن الحضارة اليونانية شيدت حصونها الفكرية المنيعة وبنيانها الفلسفي المتراص على أيدي رهط من الفلاسفة والحكماء الذين استطاعوا بجدة أفكارهم ودقة طروحاتهم أن يقدموا للإنسانية جمعاء تفكيرا فلسفيا أصيلا، بيد أنها لم تصل إلى أقصى درجات التطور والارتقاء التي أدركتها مع أب الفلسفة سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو اللذان يعزى إليهما إكمال جهود الفلاسفة الأوائل والوصول بالفلسفة اليونانية إلى ما وصلت إليه من إبداع فلسفي.

إن موقع أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني محوري أو مركزي من حيث أنهما تقاسما التأسيس للجدل الفلسفي وتنازعا البحث في الإشكاليات الفلسفية الكبرى، والشيء المختلف في طروحاتهما هو إثارتهما لمشكلات الوجود والمعرفة بشكل جديد ومختلف قائم أساسا على النقد والتحليلات المكثفة. وسنحاول في هذا الفصل التطرق إلى معالجة أهم المحاور الجوهرية التي أسسا لها وساهمت في تفعيل البحث الفلسفي وعمقته، محاولين إبراز أهم التماثلات وكذا التمايزات الموجودة بينهما.

تبدو كل فلسفة ترتكز على الفلسفة اليونانية هي فلسفة استعادة لحظة الاستئناف الفلسفي للفكرة الأولى أو ما يمكن دعوته بلحظة التأصيل والتجذير للفكرة الفلسفية، وبهذا المعنى نصف الفلسفة اليونانية بأنها الفلسفة الأولى، إنها لحظة الاستئناف في تاريخ التفكير الفلسفي، ولذلك سنجد أنه من المعلوم من الفلسفة بالضرورة أن يكون المرور على لحظة التأسيس تلك واستعادتها لمعرفة التطورات اللاحقة للمقولات الفلسفية وأشكال التغير التي تطرأ عليها عندما يريد فيلسوف (كأفلوطين أو الفارابي) أن يعرض لنسق فلسفي مختلف أو يريد أن يرتكز على النصوص الأولى ولكن دون أن ينصهر كليا في الصورة المقولاتية للطرح الفلسفي الذي تبني عليه الفلسفة اليونانية خصوصيتها.

1- الفلسفة السقراطية وخصائصها:

يعتبر سقراط من أول الفلاسفة الذين ساهموا في رسم الخطوط العريضة للفلسفة بعامة ووضع الإرهاصات الكبرى للتفكير الفلسفي المثالي بخاصة، والذي كان له شأنا عظيما في بلورة وصياغة الأفكار الفلسفية والتوجهات الفكرية للفلاسفة اللاحقين، وإذا كان سقراط قد عاصر السفسطائيين وأخذ عنهم بعض أفكارهم، فإنه قد زاحمهم في البذل الفلسفي والحوار النقدي مبدعا آراء متميزة في كثير من النقاط والجوانب.

لقد كان الفكر اليوناني-في عمومه-منشغلا بالنظر إلى الطبيعة بناء على خلفية ثيولوجية أساسها البحث عن أصل أول ينسب إليه الوجود، غير أن سقراط قد ركز في مقابل ذلك على الاهتمام بمفهوم العقل الذي أولاه قيمة كبرى، حيث أنه أوجد فلسفة التصورات أو الماهيات التي هي من العقل وإلى العقل تعود، والتي تعد مسألة جد محورية في نسقه الفلسفي العام.

إن إدراك المعاني والتصورات – في الواقع – إبداع فلسفي سقراطي، إذ إليه يعزى توجيه الأنظار الفلسفية صوب المعاني الكليانية و" فلسفته التصورية (*conceptualisme*) معناها أنه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس، بل لابد من معرفة ماهيته المعقولة والوصول إلى حده الكلي "[1].

لأن الحسيات إنما تنبئنا بجزء من الحقيقة وليس الحقيقة كلها، في حين أن الحقيقة التي يصبوا إليها سقراط، هي الحقيقة الكلية أو المعرفة الماهوية التي تنتظم في نسق عام يتملص من عوارض المحسوس الجزئي للوصول إلى ماهيات العقلي الكلياني. وبذا يكون سقراط قد دشن بدايات البحث عن الحقيقة اليقينية ومصدرها العقل بعيدا عن هشاشة المادة وعوالقها الحسية.

إلى جانب العقل أولى سقراط أيضا عناية بالغة بمسألة البحث في ماهية الإنسان " فالمعرفة الحقة هي معرفة النفس فقط، والمهمة الأساسية للمعرفة- معرفة الذات- اعرف نفسك-، والمعرفة هي استجلاء العام المشترك لعدد من الأشياء(أو صفاتها). وبذا تغدو المعرفة مفهوما عن الموضوع، تكتسب من خلال تحديد المفهوم ذاته، وهذا التحديد مهم، بوجه خاص، في علم الأخلاق"[2]. فالبحث عن تفسير للعالم الطبيعي لم يكن الهم الفكري لسقراط بخلاف فكرة البحث عن النفس ومعرفتها التي استحوذت على اهتمامه وعدت نقطة ارتكاز لجل مسائله وطروحاته الفلسفية.

لقد أفاد سقراط كثيرا في هذه المسألة من التجربة الفلسفية السفسطائية، مستثمرا التمهيدات الفكرية التي أرهصوا لها، فالسفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس حولوا البحث الفلسفي من مجرد مساءلة العالم الطبيعي ومحاولة استنطاقه إلى البحث في ماهية الإنسان والاجتهاد في سبر أغواره، وفي هذا الشأن أطلق بروتاغوراس مقولته الشهيرة: "الإنسان مقياس الأشياء جميعها، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد".

في مجال معرفة الذات دائما وجه سقراط اهتمامه أيضا إلى التصورات الأخلاقية والتي وضع لها في سياق تقصيه للحقائق المطلقة تعاريف ثابتة لا ينالها التغير وإن تعددت أمثلتها واختلفت نماذجها[3]، ومن أهم هذه التصورات مفهوم الفضيلة الذي يطابق بينه وبين المعرفة، من منطلق أن الأفعال والتصورات الإنسانية نتيجة لما يعرفه الإنسان عن الفضيلة والخير، أي أنه – الإنسان- لا يقترف الشرور والآثام المختلفة عن حكمة وتبصر، بل عن جهل وسوء تمييز، وهو بهذا يرد الأفعال السيئة جميعها إلى الجهل بينما يرد الفضيلة إلى المعرفة الكاملة[4] كمل جعل الفضيلة ترتبط

---

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1988،3 ، ص 122.

[2]- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة خضر زكريا، دار الفكر، موسكو، ط1979،3، ص:26.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص: 162.

[4]- جماعة من الأساتذة السوفيات، المرجع السابق،ص 26.

بالعقل وبه تتأسس ويتضح ذلك من خلال عبارته الشهيرة " الفضيلة علم والرذيلة جهل"[1].

ولئن استطاع سقراط توجيه دفة البحث الفلسفي من المسائل المادية للعالم الطبيعي إلى إدراك النفس والبحث في طبيعتها- مكملا المسار الذي كان السوفسطائيون قد سلكوه قبله- فإن القوالب المثالية والدعائم الفكرية العقلية لفلسفته تعد مدخلا حقيقيا للفلسفة المثالية الموضوعية اللاحقة، ذلك أن الفترة اللاحقة لسقراط ستعرف تطورات مهمة للمثالية مع معلمها أفلاطون، فكيف ستصاغ هذه المثالية وما المنحى الذي ستأخذه؟

2- صورة أفلاطون في الفلسفة اليونانية:

تابع أفلاطون مسار سقراط في الإعلاء من شأن العقل وجاءنا بالعقل الجدلي الذي يعني العقل الخالص الذي بواسطته يتمكن الإنسان من الوصول إلى الحدس[2]، وخلص إلى أنه سيكون حلا مرضيا لمسألة العلية أن نقول إن العقل هو علة كل شيء، لقد رأى أنه بالإمكان القول إن العقل يضع كل شيء في موضعه وينسق بين الأشياء ويصفها في نظام[3].

وإذا كان العقل هو أيضا علة خليط الأضداد الموجودة في الحياة، فإنه كذلك يرادف معنى الخير، فالفضائل والخيرات تصدر عن الخير، وتصدر كذلك عن العقل، كما أن اكتساب الفضائل يتم عن طريقه مثل: فضائل العلم، الحكمة، الحق...الخ، "فأسمى الملذات وأكثرها دواما فضيلة العقل أي الحكمة وفيها يكون خير الإنسان وسعادته"[4].

والعقل عنده هو كذلك قوة حدسية تكشف عن صميم الأشياء، أما الفهم لديه فهو قوة استدلالية تكتفي بتركيب ما يحصل عليه من التجارب[5]، من ناحية أخرى يرى أفلاطون أن العقل هو الجزء الإلهي في الإنسان بل هو دايمون (روح خفي)(*dèmon*) يسكن كل إنسان، وبما أنه أي العقل إلهي فمن صفاته الخلود[6]، ومن أسمى غاياته الخير، كما أن الحكمة فضيلته، كذلك بالعقل ندرك فكرة وجود الله وجمال خلق الله وقدرته.

إن العقل عند أفلاطون هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة[7] والتي كانت شغله الشاغل، فهو يعتبر أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها[8].

---

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1993، ص ص: 54،55.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 208، 209.

[3]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973، ص 173.

[4]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 57.

[5]- المرجع نفسه، ص 59.

[6]- أفلاطون، فيدون، مرجع سابق، ص 288.

[7]- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط7، ص 107.

[8]- ر. ڤالتزر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، ترجمة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية (إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982،1 ، ص57.

والمعرفة العقلية – بالضبط- هي التي تعد بالنسبة إليه أحق المعارف وأرقاها وهذه المعرفة غير متغيرة أو نسبية بل مطلقة، ليست جزئية وإنما كلية، ليست مرئية أو محسوسة بل عقلية، وهذا انطلاقا من نظرته إلى عالم المثل(العالم العقلي) على أنه الحقيقة الأساسية والنهائية لكل معرفة[1]، وموضوعه الموجودات والماهيات الثابتة والمثل التي لا تمت بصلة للمحسوسات.

يرى أفلاطون* أن العالم الحسي لا يمكنه أن يكون، بأي حال من الأحوال، عالما حقيقيا وذلك لما يشوبه من تغير وحركة، فلا مكان فيه البتة لما هو يقيني وثابت، وبذلك يتوجب علينا معرفة العالم الفوق حسي الذي يموج بالحقائق المطلقة لأنه العالم الثابت الأزلي، المكان الإلهي الذي لا يناله الشر أبدا[2]. وهكذا فإن ما نراه ونحسبه حقيقة في عالم الماديات ما هو إلا ظلال وأشباح حقيقة لأن مصدرها ببساطة الحس و" الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر، إنه إنما يقدم لنا فيضا من التغيرات الفردية المؤقتة"[3] والحقائق الجزئية المبعثرة المعرضة على الدوام للصيرورة والفساد، كما أنه يفضي دائما إلى النسبية الناتجة عن العلاقة القائمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، لأن هذه الذات يخالجها الميل والرغبة وكلاهما نقص يحيل إلى أفكار ذاتية هشة، ولا يمكنه أبدا أن يرقى إلى إدراك المعرفة العقلية الموضوعية في مظهرها الأفلاطوني.

وعلى النقيض من ذلك تماما فإن "الماهية الحقيقية للأشياء الحسية وعلتها، صور مفارقة، بريئة من المادة، لا محسوسة، تدرك بالعقل فقط يسميها الفيلسوف الأفكار أو المثل"[4]. ومن ثمة كان طلب الحقائق المطلقة يمر فيما وراء هذا العالم، في الفكر المثالي، عبر دحض الصيرورة والحسيات والسمو بالمثالية والعقلانية.

ولأن المثل مبادئ كلية مفارقة تتجاوز ظواهر الأشياء وعوارضها حرص أفلاطون على وسمها بالعقلانية، فلفظة المثل إنما كانت ترد دائما للتعبير عن المعنى الكلي للمعقول، ذلك أنه كان غالبا ما يضيف إليها صفة *naeta* "الكلي المعقول" أو *sameta* أي "اللاجسماني"، وحرصه هذا إنما يعود إلى أصول لغوية اشتقاقية مفادها أن كلمة المثل *Idios* أو *Idea* تعني في الاشتقاق اللغوي اليوناني "هيئة" أو "شكل"، وهذان اللفظان مشتقان بدورهما من الفعل *Ideim*، بمعنى ينظر أو يرى، وهذا يعني أن

---

[1]- نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة التوازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، دار الفكر العربي، مصر، 1983، ص 75.

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن أفلاطون ليس الأول الذي ميز بين عالم الحس وعالم العقل، ذلك أن الفيلسوف اليوناني هيراقليطس كان قد سبقه في نعت العالم الحسي بالتغير والحركة الدائمين. وقد حدا هذا بأفلاطون إلى القول بأن المعرفة الحقة أو المعرفة اليقينية هي معرفة المثل وكل ما عداها من معارف ما هو إلا ظنون وأوهام، وذلك لأن التغير الجاري في العالم الحسي إنما يمدنا بالحقائق الجزئية ولا يمكننا أبدا من إدراك المعرفة اليقينية الكاملة، يراجع هنا: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2،(السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 200.

[2]- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان: دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1986، ص 88.

[3]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 122.

[4]- جماعة من الأساتذة السوفيات، مرجع سابق، ص 96.

أصل المعنى حسي يحيل إلى رؤية الأجسام[1]، وبذا كان أفلاطون يضيف إلى المثل صفة العقلانية تلافيا لأن يفهم معناها وفقا لدلالتها الحرفية، أي على أنها حسية.

فالمثل عقلانية، مطلقة، ثابتة، خالدة، لا ينالها التغير والفناء أبدا، متحررة دائما من تحديدات المادة وشيئيتها، وهذه المثل هي علة المحسوسات والنموذج أو القالب الذي صنعت عليه سائر الموجودات[2]، حيث أن الأشياء الموجودة في العالم الحسي لا تعدو أن تكون سوى صورا لما هو موجود في العالم العقلي المفارق السابق عليها في الوجود، وهي في حركة وتغير دائمين جراء الصيرورة التي يحفل بها العالم الحسي.

ذلك أن الأجسام بجميع أشكالها وأنواعها إنما يتمظهر كل منها في هذا العالم(عالم الحس) كمثيل لما هو أصلي وجوهري في العالم العقلي، " فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة نارا، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا"[3]، فكل ما هو موجود في العالم الحسي له مثاله الذي يقابله في عالم المثل، وهذه المثل هي الأصل والمصدر وما دونها ظلال وأشباح.

بالإضافة إلى المعرفة العقلية أولى أفلاطون اهتماما كبيرا بالمعرفة الرياضية، إذ يعتبرها مقدمة وواسطة للعلم العقلي الذي يعده علما يقينيا بعيدا عن المادة من كل وجه[4]، وطريقة " يتدرب فيها العقل على تجاوز عالم الأشياء ويصبح جاهزا لتأمل المعقولات"[5]، بل إن الارتقاء من العالم المحسوس إلى عالم الحقائق الجوهرية أي عالم المثل لا يتحقق ولا تسهل مسالكه إلا بتوسط الأفكار الرياضية.

وإذا كان أفلاطون يقصر المعرفة اليقينية الحقة و طريقها العقل على معرفة المثل ويقرر العلم الرياضي تتمة لها، فإنه لا يلغي المعارف التي تأتي عن طريق الحواس، بيد أنه يضعها في قاعدة السلم التراتبي للمعرفة، ذلك أن المعرفة من المنظور الأفلاطوني مراتب ودرجات أدناها المعارف التي تتأتى عن طريق الحواس ويميزها التغير الدائم، إذ تنقل عوارض الأشياء وجزئياتها تليها المعرفة التي تكتسب بالظن أو الرأي، وهي الأخرى تتخذ من الحواس أداة لها وبذا تظل معرفة ناقصة، فالمعرفة الاستدلالية والتي- وإن كانت أرقى من الظن لان موضوعها غير حسي- تبقى أقل من المعرفة العقلية التي هي أسمى درجات المعرفة وأرقاها على الإطلاق[6].

---

[1]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص199.

[2]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1984 ، ص 177.

[3]- ر. ڤالتزر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، مرجع سابق، ص57.

[4]- حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، لبنان، ط1، 1985،ص 12.

[5]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، 1998، ص 90.

[6]- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 124.

وأفلاطون إنما يميز هذا التمييز الدقيق بين درجات المعرفة حتى يوضح الاختلافات الفارقة بين المعرفة اليقينية الموضوعية وغيرها من المعارف التي تتخذ الحس سبيلا لها، وأهمها التمايز في درجة اليقين، فالمعرفة الظنية(Doxa)-مثلا- ومصدرها الحواس تظل قاصرة ومحدودة لأن مجالها ينحصر في إدراك الماديات المحسوسة وهي معرفة غير يقينية مهما كانت دقتها ووضوحها لأن " الظن من طبيعته أن يكون دائما وأبدا مدحوضا بظن آخر مضاد له، فلا يكون الأول هو الحقيقي والثاني، فمعرفة الظن تقريبية*approximative*، وإن جاءت صادقة فذلك من باب الصدفة"[1]، وهي وإن كانت أرقى من المعرفة المحسوسة تبقى معرفة محدودة ومتغيرة، وذلك لأنها قائمة على التخمين والريبة وكلاهما لا يفيد الثبات، إذ يظل متأرجحا بين الخطأ والصواب وفقا لظنون وآراء صاحبه.

وهكذا كان أفلاطون مناقضا لنمط المعرفة السفسطائي الذي يرتكز بالأساس على نسبية المعارف وريبية القيم، فالسفسطائيون كانوا ينزعون دائما إلى النسبية ويعتمدون الإحساس سبيلا للوصول إلى حقائق الأمور والأشياء، ناهيك عن نزعتهم الريبية التي أذاعت الشك في مختلف أقسام المعرفة وأصنافها، وقد قادهم موقفهم هذا المغالي والمبالغ فيه إلى الجزم بنسبية كل المعارف والقيم لدرجة أنهم شككوا حتى في وجود الآلهة، وفي هذا الصدد يقول بروتاغوراس " لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة"[2]، فالنزعة النقدية ومبدأ النسبية والشك لم يقتصر على المعرفة وإنما شملا كافة التصورات والمفاهيم، بل طالا أيضا سائر المعتقدات والتصورات الدينية.

ولكن ما السبيل إلى بلوغ المثل وإدراكها ومقرها العالم العقلي؟

لما كانت المثل الأفلاطونية جوهرية مفارقة كان لزاما على أفلاطون البحث عن حل للربط بين العالم المعقول المفارق وعالم الحس المتغير، إذ لا يعقل أن نجد للمثل تحققا عينيا في عالمنا المعرض للصيرورة والفساد، فهي "ليست متحققة في تجربتنا الحسية ولا يمكن اكتسابها بالحواس، ومن ثم وجب وجود قوة روحية تفكر فيها بعد أن عقلتها في العالم السماوي وهذه القوة هي النفس"[3]، وهي بهذا المعنى مبدأ الحياة وعلة الوجود، إنها الواسطة بين هذين العالمين المتناقضين.

إن النفس جوهر روحاني مفارق موجود قبل البدن، وهي إنما تدرك المثل وتنال شرف الارتقاء إلى العالم العلوي المنزه بالجدل الذي" يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر، كما يضمن سلامة نتائجه وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها ويرفعها

---

[1]- فتحي التريكي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (تونس- الجزائر)، ط2، 1986، ص 36.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص46.

[3]- مرفت عزت بالي، الاتجاه ألإشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى،1994، ص 190.

إلى أعلى"[1]، فوحده المنهج الجدلي Dialectic يتيح لها التدرج في الانتقال من المعرفة المحسوسة إلى المعرفة العقلية دون أن تقع في شائبات المادة ومطبات الحس.

هذا وليس للجدل طريق واحد فهو منهج " يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس"[2] بالارتقاء من فكرة إلى فكرة دون أن يستخدم في ذلك أي شيء حسي، وهكذا دواليك إلى تدرك النفس الفكرة التي هي أعم من الأفكار الأخرى جميعها، أي إلى مثال المثال الأعلى[3]، ذلك أنها بصدد حركة ارتقائية تصعد بها من أدنى درجات المعرفة إلى ما هو أعم منها وأكثر شمولية وأرقى مرتبة، وهذا النوع من الجدل يسمى الجدل الصاعد لطالما أن الارتداد يقابله نوع آخر من الجدل يسمى الجدل الهابط، وحركة عكسية ترتد وتتدرج من عالم المثل إلى عالم المحسوس.

يرتكز المنهج الجدلي إذن على حركتين الأولى : **تصاعدية** تتعالى عن الكثرة والتعدد وتسمو بالتفكير رويدا رويدا إلى الثبات والوحدة، إلى العالم العقلي الزاخر بالمعاني الكلية والحقائق المطلقة إلى أن تصل في آخر درجات ارتقائها إلى المعرفة الكاملة، ففي هذا المقام سيكون للنفس بلوغ أقصى درجات التعقل، وذلك لأنها بصدد إدراك المبدأ الأول مصدر كل شيء والذي يسميه أفلاطون مثال المثل أو مثال الخير. والثانية **تنازلية** يحكمها جدل هابط يرجع بالعقل مجددا إلى العالم الحسي الواقعي ويعود بالنفس مرة أخرى إلى الهبوط إلى حياة الكثرة الحسية.

إن معرفة المثل ليست مجرد إدراك للحقيقة الكاملة وفقط، بل هي ارتقاء وسمو بالنفس يتم من خلاله إدراك المثال الأعلى الأمر الذي يجعل من المضي عبر هذا المسار ضرورة ملحة للإمساك بالحقيقة الإلهية في أرقى صورها، " فالجدل عنده(أي أفلاطون) هو أداة للارتقاء من معرفتنا بالعالم المحسوس وهي معرفة ظنية كما قلنا إلى المعرفة اليقينية بالمثال وهي جوهر الشيء وحقيقته"[4]، وبذا فإن الانتقال من الأفكار الحسية الناقصة إلى المعرفة العقلية الكاملة يعد في الوقت ذاته طريقا للانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المثل بالجدل. وهنا نلحظ أن نظرية أفلاطون في المعرفة تتقاطع وتتداخل في كثير من النواحي مع نظريته في الوجود، بل إن ترتيبه لدرجات المعرفة هو مخرج استراتيجي لآرائه في التمييز بين عالم الحس وعالم المثل المفارق له، الأمر الذي أدى إلى ميلاد نظرية جد متميزة في المعرفة، وهكذا كانت آراء أفلاطون في مسألة المعرفة، بحق، إبداعا عقليا حقيقيا.

فضلا عن الوجود والمعرفة بحث أفلاطون أيضا مشكلة النفس[*] وأولاها أهمية قصوى، فلقد كانت النفس مسألة جوهرية تشكل عند اليونان مبدأ الحياة، بل وتكون

---

[1]- أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص459.

[2]- ر. ڤالتزر، مرجع سابق، ص57.

[3] مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 193.

[4]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 90.

[*] استخدمنا في سياق حديثنا عن النفس لفظة مشكلة النفس لأن هذه المسألة كانت ولا تزال من المسائل الصعبة والغامضة التي استعر الجدل حولها بين الفلاسفة والعلماء.

دراستها في نظرهم دراسة الحياة وظواهرها[1]، على اعتبار أنها " الأساس الجدير لإحياء المادة بمعنى أن يعطيها الحياة"[2]، وهكذا الحال عند أفلاطون الذي خصها بفيض من الدراسة والإسهاب في العديد من محاوراته[*]، حيث أن مفهوم العقل عنده يستدعي مفهوما آخر لا يقل أهمية هو النفس ويظهر ذلك جليا من خلال قوله في محاورة ثيماوس "إن الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس"[3]، فهي تكاد تكون بمثابة المدخل الضروري لإشكالية العقل.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن ليس هناك انفصام بين معالجة أفلاطون لمسألة النفس وبين عرضه لنظرية المثل، بل ثمة بينهما تناغم واتساق، فالنفس- كما رأينا سابقا- كانت حله للربط بين عالم المثل العقلي المفارق وعالم الحس العيني المشاهد، فهي مقر المثل ومصدر المعرفة، عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء، لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها[4]، ولكن هذا لا يعني أنها ستبقى لصيقة بالجسد إلى الأبد، إنها جوهر مفارق موجود قبل البدن، وما وجودها معه إلا وجودا آنيا.

يميز أفلاطون كأستاذ سقراط بين النفس والجسد، فالنفس في نظره جوهر متميز عن الجسم "إنها جوهر عقلي متحرك من ذاته على عدد ذي تأليف"[5] وذلك مؤداه أنها قائمة بنفسها سابقة على وجود البدن، فهي "مشابهة جدا للجوهر الإلهي الذي لا يموت ولا ينحل، والمعقول الواحد الثابت على الأول"[6] وهذا يعني أنها إلهية شريفة، والخلود صفة من صفاتها.

وقد صور أفلاطون العلاقة بين هذه القوى أحسن تصوير بأسلوب رمزي إستعاري غاية في الدقة في محاورته فايدروس التي يورد فيها أسطورة العربة، أين يشبه النفس بعربة مجنحة يقودها سائق هو رمز العقل، ويجرها جوادان أحدهما أبيض هادئ يتميز بالطاعة وهو رمز للانفعالات النبيلة أي الإرادة، أما الثاني فأسود اللون جامح مجنون وهو رمز للانفعالات السفلى أي الشهوة.

---

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 "أرسطو والمدارس المتأخرة"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، ط4، 1976، ص 115.

[2]-Gerrard Durozoi, André Roussel , « Dictionnaire de philosophie », éd. Nathin, Paris,1987,p 15.

[*] من الجدير بالذكر أن أفلاطون قد عالج مسألة وجود النفس وطبيعتها وخلودها في خمس محاورات هي: الجمهورية، فايدروس، فيدون، طيماوس، المأدبة.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص13.

[4]- مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص ص: 190، 191.

[5]- الناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، 1982 ، ط2، ص 44.

[6]- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1980، ص 127.

والسائق-العقل- من مهامه أن يقود عربته بشكل متوازن أي أن يرد الشهوة إلى الطريق السوي[1]. وينبغي أن نشير إلى أن السائق- العقل- لا يجد صعوبة في قيادة الجواد الأول (النفس الغضبية)، بينما يعاني في قيادته للجواد الثاني(النفس الشهوانية)[2]، فهذا الجواد الأخير هو السبب في جعل قيادة العربة –أي التحكم في النفس- أمرا صعبا.

والواقع أن نظرية أفلاطون وآراؤه في النفس هي مدخل حقيقي ونقطة بداية خاصة ومميزة لآرائه التي انطلق منها في محور الأخلاق، ذلك أنه وبناء على أجزاء النفس التي ذكرناها آنفا، نجده – في تصوراته عن المدينة الفاضلة- يقسم الناس إلى ثلاث فئات: الفئة التي تسيطر عليها العاطفة هي فئة الجنود، والفئة التي تسيطر عليها الرغبة هي فئة تأخذها الحياة المادية وتسلبها رغبة التملك، أما الفئة التي يسيطر عليها العقل فهي فئة الفلاسفة والحكماء التي تلجأ إلى المعرفة باحثة عن الحقيقة.

وإذا ما تصرفت قوى النفس هذه وفقا لفضيلتها التي ينبغي أن تتصرف طبقا لها، فخضعت القوة الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل، اجتمع لدى النفس الخير والصلاح، وتحقق لها النظام والتناسب وهي الحالة التي يسميها أفلاطون بالعدالة[3]، بمعنى أنه " كلما استطاع العقل أن يتحكم في قوتي الشهوة والغضب عاش الإنسان حياة أخلاقية سامية واستطاعت النفس أن تكون فعلا قائدا للجسم وتوجهه التوجيه السليم"[4]، إذ أن تحكم العقل وسيادته يحقق للنفس الاتزان والهدوء ويجلب لها الخير والسعادة، كما ينقلها نقلة نوعية ورشيدة من حياة المنفعة والرذيلة إلى حياة الخير والفضيلة.

بيد أن أفكار أفلاطون هاته ليست في واقع الأمر إبداعا أفلاطونيا خالصا، فلقد سبقه سقراط إلى القول بأن النفس سابقة على المادة وأنها جوهر روحاني مفارق له وجود مستقل عند البدن، غير أن هذا الطرح السقراطي لم يعرف تفرقة صريحة بين مفهومي الروح والنفس، ذلك أن أنساق الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون- بما فيها فلسفة سقراط لم تعرف التفريق التام بين الروح والنفس ووظفت مفهوم الروح بدل النفس، ومن ثمة أعطت للفلسفة الطابع الروحي.

ولكن كيف سيحل أفلاطون مسألة خلود النفس وفناءها على حد سواء على اعتبار أنها مرتبطة بالجسد؟

إذا كانت النفس جوهرا لاماديا بالأصل مستقل استقلالا جوهريا عن الجسد، فإن هذا الجسد على خلافها وارتباطها به إنما يعود إلى هبوطها إلى هذا العالم الذي ستنفصل عنه وتعود إلى عالمها الأول.

وعن ذلك يقول أفلاطون " فإذا اجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يخدم والنفس أن ترأس، فإذا افترقا ذهبت النفس إلى غير مكان الجسد وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحمق والجزع... وذلك إذا كانت نقية والجسد باغضة، وأما إذا انتجست

---

[1]- نوال الصراف الصايغ، مرجع سابق، ص ص78، 79.

[2]- محمود قاسم، مرجع سابق، ص42.

[3]- يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص 95، 96.

[4]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 92.

بموافقة الجسد وخدمته وعشقه حتى تسخر الجسد منها بالشهوات واللذات، فإنها لا ترى شيئا أحق من النوع الجسمي وملامسته"[1]. فالنفس إذن مفارقة أزلية لكنها عندما تتصل بالجسد تصير مثله جسدية الصورة ومن ثمة تفقد نقاءها وتبتعد عن الجوهر الإلهي النقي الواحد، الذي لا تستعيد شرف القرب منه والكينونة معه إلا إذا تخلصت من براثن الجسد وكانت له باغضة.

والجسد فضلا عن أنه يأسر النفس ويسلبها جوهريتها، يشغلها أيضا عن فعل التأمل الخالص الذي لا تستكين حياتها إلا به ويجعلها عرضة للآلام والمشقة، وهكذا كان بالنسبة لها كالسجن أو القبر الذي تسعى إلى الخلاص من قبضته.

وهكذا كانت النفس نقطة اتصال بين عالميين: عالم المثل والخلود الذي هبطت منه وتسعى إلى الرجوع إليه، وعالم الحس الذي تنبذه وتحاول الخلاص منه، وهي فكر خالص وعقل محض، لكنها عندما تتصل بالبدن تتشبه بالأشياء المتحولة فيصيبها الاضطراب وكأن بها دوارا، لكن بمجرد خلاصها من عالم الحس تعود إلى طبيعتها الأولى[2]، وهذا ما يؤكد أن الموت لا يدركها، إذ لا تفنى ولا تموت بموت البدن، بل تبقى خالدة أبدية بعده.

لكن صلة النفس بالعالم الإلهي العلوي لا تفسر حتى الآن خلودها؟

إن النفس جوهر روحي في الإنسان، لقد أغدق الإله عليها من شرفه ووهبها الخلود صفة إلهية، إذ خلقها من بقايا نفس العالم[3]، وهي تنقسم إلى قسمين: جزء علوي يوجد به العقل، يقوم بإدراك المثل، صفته أنه بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة وهو خالد وهو ما يفسر خلودها.

أما القسم الثاني فهو القسم اللاعقلي وهو عكس الجزء الأول ويفنى ثم ينقسم بدوره إلى جزئين، جزء شريف وآخر وضيع، أما الشريف فيحتوي على العواطف النبيلة ويتصل بقسم العقل، أما الوضيع فتوجد به الشهوات[4]، والعقل مركزه الرأس، بينما الجزء الشريف من القسم اللاعقلي مكانه القلب، أما الجزء الوضيع(أي الشهوة) فمحله البطن.

وهذه النفس عندما تصبح في موقع وسط بين عالم المثل وعالم الحس يجب أن تنقسم إلى ثلاث نفوس هي النفس العاقلة والشهوانية والغضبية، الأولى وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل والثانية للاتصال بعالم الحسن أما الثالثة فوسيط أو رابط بين هذين العالمين[5]. وهذه الأنفس أو القوى الثلاث في صراع دائم، إذ يتجه العقل دائما نحو ترسيخ قيم الخير والحق وتقف له القوة الشهوانية على نحو مضاد في الميل إلى الأمور المادية والغريزية، في حين تلعب القوة الغضبية دور الوسيط بين القوتين السابقتين، إذ

[1]- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، مرجع سابق، ص 127.

[2]- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط3،1962، ص 35، و ص57.

[3]- وولتر ستيس، مرجع سابق، ص119.

[4]- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، مرجع سابق، ص119.

[5]- محمود قاسم، مرجع سابق، ص ص 60،61.

تميل لإحداهما على حساب الأخرى، فتارة تنحاز إلى العقل وتارة أخرى إلى الشهوة، بيد أنها غالبا ما تنتصر للحق.

لكن حتى ولو نالت النفس شرف الظفر بالفضائل والخيرات وتحققت لها العدالة- والتي هي أعلى الفضائل الأخلاقية وأهمها عند أفلاطون- فإنه لن يثبت لها مستقر ولا يهدأ لها بال حتى تحصل السعادة القصوى، فتمض باحثة عن الحقيقة الأزلية التي لا تفنى ولا تزول بزوال الدنيويات الزائفة، أي إلى الكمال الأبدي الدائم الذي من شأنه أن ينتشلها من حياة الزيف والنقص واللاكمال ويجيبها عن سلسلة اللماذات الكبرى المتكثرة التي كانت تطرحها في خضم بحثها عن الحقيقة المطلقة.

تحرك النفس في رحلتها هذه قوة عظمى هي الحب الذي تصعد من خلاله شيئا فشيئا نحو الحقيقة الإلهية العظمى، والتي ترنو كل النفوس إلى إدراكها. ويتجه هذا الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال، وهو الجمال الذي يستقطب اهتمام العديد من النفوس التي تقف عنده مشدوهة، بيد أن النفس الحكيمة تستشعر أنه جمال وهمي زائل[1]، فتتجاوزه " وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسي أينما تألق لعينها، ثم تدرك أن ما يحب في الأجسام إنما هي صفاتها، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة، وتنفذ إلى النفس مهما كان غلافها دميما لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها، فتتعلق بها ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون، فإلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق الفاني، الذي لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال، لجمال بالذات الذي يحب لذاته"[2] أي إلى الخير المطلق الذي هو علة الأشياء جميعها.

وهكذا كان الحب بهذا المعنى وسيطا معنويا يساعد النفس –عبر هذه الأشواط التي قطعتها- على الارتقاء إلى العالم العلوي، وهو بذلك يخلصها من الدنس والشقاء الذي لحقا بها نتيجة انغماسها في الحسيات، كما يؤدي بها إلى معرفة الحقيقة الإلهية التامة المكتملة التي تتلاشى عند حدودها الماديات المتكثرة الملئ بالمظاهر والتجليات، وهذا الصعود المتدرج إنما هو جدل النفس.

غير أن الحب ليس الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى معرفة الحقيقة، فثمة مسلك آخر يؤدي بدوره إلى هذه المعرفة وهو التشبه بالله، فأفلاطون يؤكد على " وجوب أن نقتدي بالله أو بالأحرى أن نتشبه به لأنه مثال الخير الذي لا يصدر عنه شر"[3]، وهو أمر لا يتحقق إلا للفيلسوف الذي بإمكانه فصل النفس عن الجسد، أي إبعادها عن الجسد قدر الإمكان من أجل تعلم الموت وممارسة التفكير بدقة. والفلسفة بهذا المعنى هي بمثابة عملية تطهير kathasis[4]، وهي عملية صعبة ومعقدة لا تتأتى بدورها سوى

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 98.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص41.

[4]- Michel fattal , « Plotin face a Platon, suivi De Plotin chez Augustin et Fârâbî ». éd. l'harmattan, Paris, 2007, p100.

"بالرغبة عن اللذة والتجرد عن الجسم والمران على الموت"[1]، إذ ينبغي على الذي يطلب السعادة القصوى ألا يدخر جهدا في العزوف عن حياة الحس والإعراض عن مغرياتها المادية، وعند ذاك فقط يحق له أن يهتدي إلى تأمل المبدأ الأول مبدع الأشياء جميعها.

وأفلاطون بهذا الطرح إنما يرينا أن الإله هو العلة الأولى والفاعل الحقيقي الأول و "يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة في ذاتها على علة وجودها، وبالتالي فإنه لا مدبر لها ولا عقل يحل فيها وإن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو من أثر الصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الإلهي"[2]، فهو يعارض كل من يزعم أن ما يجري في الكون إنما هو فعل البخت والاتفاق، ويؤكد أن الله أصل الموجودات كلها، وهو الصانع المدبر الذي أبدع العالم وما فيه.

كما يخالف الرأي السوفسطائي الذي يعتبر الإنسان مقياس الأشياء جميعها ويحل محله طرحا جديدا مغايرا، مفاده أن الله مقياس الأشياء كلها، والذي ينبغي أن يكون الغاية والمقصد الذي تنشده كل النفوس وتتوق إليه.

وهكذا نلحظ مما تقدم أن نظرية أفلاطون وآراؤه في النفس هي مدخل حقيقي ونقطة بداية خاصة لآرائه التي انطلق منها في محور الأخلاق، وهذا يعني أن كل نظرية تحيل إلى أخرى بطريق أو بآخر.

وهذا التكامل لا ينطبق فقط على هذه الجوانب من الفلسفة الأفلاطونية فلقد سبق وأن ظهر لنا أيضا أن معالجة أفلاطون للنفس هي امتداد لنظريته في المثل، كما لاحظنا من جهة أخرى أنه ربط بين وجود النفس ووجود الفكر فالعقل من النفس يقوم بها وفيها، وهو يطلب الحكمة والعلم وسائر أنواع الفضائل والخيرات.

لقد كان أفلاطون يبحث في مجالات الطبيعة كلها ويرى في الماهيات المعقولة الموضوع الجوهري الحقيقي للعلم[3]، فنظرية المثل كانت المنطلق والأساس الفكري الذي شيد من خلاله نسقه الفلسفي، ذلك أن القول بوجود عالم مفارق هو طريق لتحصيل المثل العقلانية، وهو نفسه طريق إلى الحقيقة المطلقة لا بالنسبة إلى نظريتي الوجود والمعرفة فحسب بل إلى نظرية الأخلاق أيضا. وهذا دليل قاطع على التناسق الكبير بين جميع عناصر الفكر التي انصهرت وتفاعلت داخل البناء الفلسفي الأفلاطوني.

3- نقدية أرسطو للفلسفة الأفلاطونية:

يعتبر أرسطو واحدا من أهم الفلاسفة الذين قادوا النشاط الواسع للفلسفة بعد أفلاطون، ويظهر ذلك من خلال نظرياته الفلسفية الدقيقة ونتاجه الفلسفي الغزير، وقد جاء مذهبه متجانسا جامعا لشتى فروع العلم والمعرفة، حيث أنه اطلع على جملة العلوم التي كانت سائدة في عصره والتي عرض لها بالبحث والنقد، كما تناول دراسات

[1]- يوسف كرم، مرجع سابق، ص99.

[2]- ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص 39.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1968، ص ص173، 174.

الفلاسفة القدامى بالدراسة والتحليل ومن ثمة أبدع في مجالات معرفية عديدة وألبس الفلسفة شكلا جديدا من الرؤى والأفكار حتى استحق بذلك لقب المعلم الأول.

تلقى أرسطو تعليمه الفلسفي على يدي أستاذه أفلاطون الذي يحبه يحبه ويقدره كثيرا من بين كل تلامذته، حتى أنه لقبه ب<العقل> نظرا لنباهته الفائقة وذكائه الحاد، وهكذا نشأت بين الأستاذ وتلميذه علاقة وطيدة سرعان ما ارتبطت وبشكل وثيق بالبحث الفلسفي الجاد والرصين.

عمد أرسطو إلى إنشاء حركة فكرية قوية شملت البحث في ميادين جديدة لم تكن سائدة من قبل، كان على رأسها المنطق الذي يرجع إليه الفضل في تنظيمه وإكماله*، والمعروف عن أرسطو أيضا، فضلا عن ضلوعه في الفلسفة، اشتغاله بالعلم الطبيعي، حيث أنه مزج في أبحاثه بين التفلسف والطبيعيات ومن المعارف الفلسفية والعلمية التي تدارسها نورد على سبيل الذكر لا الحصر: الإلهيات، الفلك، الطبيعة، الأخلاق، السياسة...الخ

وعلى الرغم من أنه عاصر أفلاطون وتتلمذ على يديه إلا أنه يعارضه في كثير من المسائل لعل أهمها نظرته الفلسفية التي يغلب عليها الطابع المثالي المحض، فالتقارب الكبير بين أفكارهما – والتي تكاد تصدر من بوتقة واحدة- لا ينفي الاختلافات الموجودة بينهما والانتقادات اللاذعة التي وجهها أرسطو- في أكثر من موضع- لأستاذه حتى أنه قال مقولته الشهيرة " أحب أفلاطون وأحب الحق وأوثر الحق على أفلاطون".

ينطلق أرسطو في دراساته الفلسفية من منهجية واضحة ودقيقة تعتمد بادئا ذي بدء على عرض نظريات الفلاسفة السابقين عليه، ثم نقدها وتقويمها ثانية، ليخلص أخيرا إلى تقديم آرائه "الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين"[1]، حيث أنه يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة ليفندها ويطرح منها "ما لا قيمة له لكي يستبقي خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية"[2]. وهو بهذا ينتهي إلى حقيقة جد مهمة مفادها أن المعرفة لم توجد مكتملة عند الفلاسفة والمفكرين السابقين، ذلك أنهم لم ينتهوا- في رأيه- إلى كثير من المسائل الجوهرية الانتباه الواعي الذي ينتشلها من دائرة الشك والأوهام، ويرفعها إلى مصاف الدراسات المحررة من شوائب الأخطاء.

ومن ثمة يعتقد أن الإخراج الدقيق للحقيقة يتطلب تبين آراء المفكرين القدامى باعتماد أسلوب النقد الموضوعي، مع ضرورة الموائمة والتأليف بينها، وتبيان ما هو

---

*- عادة ما ينسب مؤرخو الفكر والمناطقة إلى أرسطو تأسيس المنطق وإخراجه في شكله النهائي، غير أن الدراسات الحديثة قد أثبتت أن المنطق لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل قد خضع لعامل التطور الفكري والحضاري فقد أكدت هذه الاكتشافات أن شعوب الشرق، لا سيما الصينيين والهنود، كان لهم السبق- وبزمن بعيد- في معرفة الكثير من تفاصيل المنطق. فضلا عن أن الجذور العميقة للمنطق الأرسطي قد أرهص لها السوفسطائيون وسقراط في جولاتهم الجدلية، ثم تطور هذا الجدل عند أفلاطون ليصبح علما بذاته يستخدم فيه القسمة الثنائية. يراجع هنا: محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 163 وأنظر أيضا: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، مرجع سابق، ص ص35، 36.

[1]- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص126.

[2]- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، المرجع السابق، ص126.

صائب فيها يستحق الإتباع والاعتماد، وما هو خاطئ منها يستوجب الإقصاء والاستبعاد.

وعلى الرغم من أن أرسطو كان يعرض لجميع آراء السابقين بالنقد والتحليل ويعد ذلك مهمة أساسية لتنقيح التفكير الفلسفي وتمحيصه إلا أنه كان "حريصا دائما على تأكيد الفرق بين مذاهبه هو ومذاهب أفلاطون"[1] وانتقاد آرائه الفلسفية انتقادا شديدا، وهو الأمر الذي يظهر بنوع من الحرص الخاص الذي لا نكاد نلمسه في نقده لغير أفلاطون من الفلاسفة، فهو- كما قلنا سابقا- لا يتخذ نفس مواقف أستاذه، ويقف معه في الفلسفة على طرفي نقيض.- لكن هل ينبني على هذا التعارض التام والنهائي بين التلميذ وأستاذه؟ وهل يتبع ذلك التمايز الكلي بين الفلسفة الأفلاطونية ومقابلتها الأرسطية؟ للإجابة عن ذلك سنحاول فيما يلي التركيز على أهم المسائل- وليس كلها- التي لا يتفقان حولها وتتسع فيها الهوة بينهما.

إذا كان أفلاطون يفصل بين عالم المثل والعالم الحسي ويرى أن الأشياء الحسية ما هي إلا مجرد أشباح حقيقة للوجود العقلي الحقيقي بالفعل، فإن أرسطو يرفض هذا الرأي ويرى على النقيض من ذلك أن هذه الأشياء نتاج للالتحام القائم بين الصورة والمادة، " فلا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة"[2]، كما يعتقد أيضا أن هذه الموجودات لا تستمد وجودها على أساس أنها انعكاس للعالم العقلي المثالي، بل على أنها موجودة فعليا، حيث أنها تستمد وجودها وكينونتها نتيجة الوحدة الحاصلة بين الصورة والمادة.

إن المادة تدخل في تركيب جميع الموجودات ذلك أن الإتحاد بينها وبين الصورة يسري على جميع أشياء هذا العالم الواقعي الحياتي "ولا يستثنى من ذلك إلا الإله الذي هو الصورة الخالصة المفارقة التي لا يشوبها المادة، فإله أرسطو* هو المحرك الذي لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل إلا ذاته"[3]. وهكذا يستعيد العالم الحسي الملموس موقعه ويصبح مصدرا للوجود والحقيقة، بل إنه الوجود الجوهري الحقيقي، بعد أن كان عند أفلاطون مجرد نسخة عن العالم المعقول المثالي المفارق والذي يعني بالنسبة إليه (أفلاطون) الوجود الوحيد الحقيقي، كما لم تعد المثل ماهيات الأشياء جميعها.

ولقد نقض أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية حينما أثبت أن هذه المثل "لا تستطيع أن تمنح الأشياء أي وجود، ومع أن أفلاطون يجعل الأشياء" مشاركة" المثل إلا أن هذه "المشاركة"، تماما كـ"المحاكاة" عند الفيثاغوريين، لا تتعدى كونها استعارة شعرية،

---

[1]- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص39.

[2]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 115.

* إله أرسطو هو صورة خالصة وفعل خالص، وعلى الرغم من أنه يقف خارج العالم، إلا انه ضرورة لازمة لوجود هذا العالم، حيث أنه المصدر الأعلى الذي يجعله يقوم بعملية النمو الكونية كلها ولمزيد من التفصيل راجع ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص73.

[3]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص: 115.

كما أن نظرية أفلاطون تعجز عن تفسير ارتباط "المثل" بالأشياء، لأنها تنفي أن تكون هذه المثل الماهيات المباشرة للأشياء"[1].

هذا ولم يقف أرسطو عند حدود الإقرار بأن العالم الواقعي العيني هو العالم الحقيقي، وإنما ذهب إلى القول بأن الحقيقة كل الحقيقة موجودة في الجزئي الأقرب إلى المحسوس، حيث أنه" يتفق مع قدماء الطبيعيين في قولهم، إن الجزئي أو المفرد هو الوجود الحق"[2]، وهو بذلك يختلف كثيرا عن أفلاطون الذي يرى أن المثال هو الأصل وهو الحقيقة الجوهرية، بمعنى أن الكلي هو الأحق بالوجود، حيث أن العالم العقلي يظل حكرا- كما سبق وأن رأينا مع أفلاطون- على الماهيات المعقولة والحدود الكلية، وهو وحده يملك خاصية الوجود الحقيقي.

وهكذا قد يبدو للوهلة الأولى أن نظرية المثل ومن خلالها الفلسفة الأفلاطونية برمتها قد تتهاوى وتندثر أمام هذا الطرح الأرسطي الذي يكاد يعصف بها من خلال دعواه المؤسسة، حتى أن لينين يقول" لقد تجاوز نقد أرسطو لنظرية "المثل" كونه نقدا لمثالية أفلاطون، ليصبح نقدا للمثالية عامة..."[3]، بيد أن أرسطو وبالرغم من تقويضه السابق لنظرية المثل المؤسسة لأهم قضايا أفلاطون وآرائه الفلسفية، لم يصل إلى حد الجزم بإنكار المثالية في عمومها.

فأرسطو عندما ينتهي إلى القول بأن التحام الصورة بالمادة ينطبق على سائر موجودات العالم الحسي، لا يستبعد من قوله هذا بأن" هذه الصورة مفارقة بريئة من المادة، جاءت إليها من الخارج"[4]، بحيث أن المادة ما هي إلا الوجود بالقوة، في حين أن الصورة هي الوجود بالفعل وهي التي تمنح الموجودات إمكانية التحقق الفعلي. وهذا يعني أنه يحتفظ في فلسفته بشيء من المثالية ولم يصل صراحة إلى حد نفي عالم المثل المفارق لعالم الأشياء الحسي.

لقد وضع أرسطو إذن الصورة بمعناها المفارق في مقابل المثال الأفلاطوني، بيد أنه يوضح أن التناقض الظاهر بينها وبين المادة ليس تناقضا مطلقا،" فالصورة فعل لتشكيل المادة وتكون المادة إمكانا أو قوة لما ستكون الصورة فعلا له"[5]، وهذا يعني أنه من اليسير الانتقال – وبكل مرونة- من المادة إلى الصورة الموافقة لها وبالعكس.

كما أن القول بمادية العالم لم يمنع أرسطو من القول بأنه " إذا صعدنا سلم " الصور" نصل أخيرا إلى صورة أعلى، هذه" الصورة الأخيرة هي المحرك" أو الله، القائم خارج العالم"[6].

---

[1] جماعة من الأساتذة السوفيات، مرجع سابق، ص ص 103،102.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، ص30.

[3] جماعة من الأساتذة السوفيات، مرجع سابق، ص 103.

[4] المرجع نفسه، ص 104.

[5] عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق ، ص 124.

[6] جماعة من الأساتذة السوفيات ، مرجع سابق، ص104.

فأرسطو وبالرغم من تشبثه بالعالم الحسي- والذي يتخذه منطلقا لفلسفته الميتافيزيقية- جعل إلهه، وهو المحرك الذي لا يتحرك، خارج حدود هذا العالم، وهو بذلك يحاول أن يتخذ موقفا وسطا بين الاتجاهين المادي والمثالي.

وهكذا تتخذ مثالية أرسطو من العالم الواقعي منطلقا لها في مقابل مثالية أفلاطون التي كانت تتجه دوما صوب العالم العقلي وتعتبر أن الواقع يمثله فقط هذا العالم المفارق دون سواه، وهذا يعني أننا أمام ضرب مميز من المثالية الموضوعية التي تتبدى في مجملها على أنها واقعية صرفة، لكنها تتغذى في عمقها وتتلون بكثير من العناصر المثالية التي تسربت إليها من الفكر السقراطي والأفلاطوني.

لقد أنزل أرسطو المثل من برجها السماوي المتعالي ووضعها في هذا العالم المادي جنبا إلى جنب مع الهيولى، وهذا يعني أن مذهبه مؤسس على المثال، والمثال الواقعي- بنوع من التجوز- ودلالة ذلك أنه لم يتحرر في فلسفته من سيطرة الفكر الأفلاطوني القائم في عمومه على المثال، غير أن هذا لا يلغي طبعا الاختلافات الكبيرة والكثيرة الموجودة بين الفلسفة الأرسطية ونظيرتها الأفلاطونية ، فأرسطو لم يدخر جهدا في نقد فلسفة أفلاطون بعامة ونظريته في المثل بخاصة.

لم يتقبل أرسطو الفكرة الأفلاطونية التي تقضي بأن المثل(أو الصور) متباعدة أتم التباعد عن المادة ولا يمكن التقريب بينهما على اعتبار أن الأولى هي جوهر الأشياء وعلة لوجودها في العالم المحسوس، في حين أن الثانية مادية محسوسة ومن ثمة ينبغي أن تترتب بعيدا عنها.

وقد حاول تجاوز هذا الطرح فقال" إن الكلي أو الجزئي لا يوجدان متباعدين في عالمين مختلفين، ليس المثال شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن يتضما بالقوة وعلى نحو آلي لتكوين عالم، إن الكلي أو الجزئي، الهيولى أو الصورة لا ينفصلان، والرابطة بينهما ليست آلية، بل عضوية"[1].

وقد أسس تفنيده لهذه الثنائية انطلاقا من رفضه القاطع لفكرة أفلاطون التي ترمي إلى أن المثل هي جوهر الأشياء" الجوهر الأول" ولا جوهر فوقها، فهو يزيح هذا الاعتقاد ويطرح تصورا بديلا عنه مفاده أن الموجود الجزئي هو الجوهر الحقيقي.

كما يرى أرسطو أن أفلاطون حينما قال إن الموجودات الحسية هي " نسخ" عن المثل و" تشارك" فيها، لم يشرح علاقة المثل بالأشياء واكتفى بالمشاركة التي لا تعبر عن العلاقة الموجودة بينهما على نحو حقيقي وإنما على نحو مجازي شاعري[2]. وكان حريا بأفلاطون- فيما يرى أرسطو دائما- أن يقدم تفسيرا عقلانيا للمسألة بدلا من هذه الاستعارة الشعرية.

ولما كانت الفلسفة الأفلاطونية تنبني في جوهرها على قاعدة التسليم بأن العالم العقلي هو أصل الوجود وأن العالم الحسي ظل وانعكاس له، يرى أرسطو على العكس من ذلك أن" الوجود الحقيقي إنما هو الوجود الطبيعي، أي الوجود المادي المتحرك

---

[1]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 271.

[2]- المرجع نفسه، ص218.

حركة* محسوسة"[1]، ومن ثمة فإن أشياء الحس وموضوعاتها تحمل في ذاتها حقيقة جوهرية كانت إلى وقت قريب منعدمة عند أفلاطون.

غير أن أرسطو لم يوفق في تحديد أصل هذا الوجود الحسي، فهو لما يقول إن العالم مؤلف من الهيولى والصورة لم يستطع أن يحدد مصدر هذه الهيولى، "ففي مذهبه الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن وجودها في ذاته بالكلية أي أنها جوهر حقيقة مطلقة، وهذا غير متفق بالمرة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها، ليست شيئا سوى إمكانية محضة"[2]. وبالتالي بقي احتمال ثاني هو أن الصورة مبدأ مطلق للأشياء، أي أنها ضرورية والعالم كله يجب أن يشتق منها، لكن أرسطو يخفق من جديد في تبيان كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا محددا لذاته، بل هو يرفض من الأصل هذا الرأي ويذهب إلى أن العالم لا يشتق منها. ومن ثمة نستنتج أن " أرسطو – مثل أفلاطون – قد سمى مبدأ ذاتي التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل كيف يفسر ذاته بذاته"[3] .

وبذلك بقيت الثنائية القائمة بين الهيولى والصورة عالقة ولم تحل في الأخير شأنها في ذلك شأن ثنائية(المثال والمادة) الأفلاطونية التي انتقدها أرسطو ولكنه لم يوفق في تقديم البديل الفلسفي عنها.

والواقع أن النظرة المختلفة لأرسطو إلى نظام الوجود وطبيعته قد حددت أيضا نظريته في المعرفة فهو يقول إن" كل موضوعات المعرفة هي وقائع جزئية ندركها من خلال الإدراك الحسي، فإن قوانين العلم الكلية ما هي إلا طريقة مناسبة وحسب لأجل وصف المتشابهات المتكررة التي نلاحظها في أحداث الأشياء المحسوسة"[4]. وذلك مؤداه أن العالم الخارجي الحسي، وما يحتويه من أشياء وجزئيات، يصلح وبجدارة لأن يكون موضوعا للإدراك، وهكذا يصبح الإحساس مصدرا أساسيا للمعرفة الإنسانية.

كذلك لم يوافق أرسطو السفسطائيين في اعتمادهم الجدل والسفسطة سبيلا إلى العلم والمعرفة، فكما كان أفلاطون يعارضهم ويسفه أقوالهم فعل أرسطو الشيء نفسه ورفض تصوراتهم، " ويظهر ذلك في " السوفسطيقا" التي كشف فيها عن الجدل المغالطي الذي اتبعه السفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية...."[5]

---

* تقع الحركة عند أرسطو في أربع مقولات أساسية هي: مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان، فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغيير أو حركة الكون والفساد، ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة... الخ. لمزيد من التفاصيل. أنظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص 169.

[1]- المرجع نفسه، ص 168.

[2]- وولتر ستيس، المرجع السابق، ص272.

[3]- المرجع نفسه، ص274.

[4]- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص 43.

[5]- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص111.

وبالرغم من أن أرسطو يجاري أستاذه في مثل هكذا موقف، إلا أنه يختلف عنه اختلافا جذريا وجوهريا من حيث المبدأ والمنطلق، فهذا الطرح الأرسطي الجديد يبقي في تفاصيله متناقضا مع نظرية أفلاطون في المعرفة، والتي دلت صراحة على أن هناك تمايزا كبيرا ومفصليا بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية الصحيحة، من منطلق أن المثل هي الحقيقة المطلقة، وهي في الوقت ذاته مصدر للمعرفة وعلة لها.

وعلى هذا مضى أرسطو في تفنيذ الموقف الأفلاطوني وإبطاله، مقررا أن المعرفة لا تتطلب ولا تقتضي البتة" وجود أشباه هذه" المثل" التي تعلو على نطاق التجربة الحسية حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه"المثل" لا تزيد، في رأي أرسطو، عن أن تكون مجرد "مجازات شعرية". إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك" واحد فوق المتعدد وبعده" (أي المثال، ويقصد التصورات العقلية الخالصة التي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسي الواقع، كما وصفها أفلاطون). وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حد على حدود أخرى كثيرة على نحو كلي"[1]. وهذا يعني أن معطيات الحس هي المادة الأصلية والوحيدة للعلم والتفكير، والتي نصل من خلالها إلى إدراك الحقيقة، وبالمقابل فإن التصورات الكلية لا تصلح أبدا أن تكون مادة للمعرفة، بحكم أنها ذات طبيعة عقلية خالصة، حيث أن دراستها لا تجدي نفعا في إدراك ما هو جزئي وخاص.

ونتيجة هذا كله أن أرسطو قد عني بنظرية المعرفة عناية خاصة، إذ يعود إليه الفضل بعد سقراط وأفلاطون في بحث مسألة المعرفة لذاتها بيد أنه بالغ وأخطأ لما اعتبر التجربة الحسية مصدرا وحيدا للمعرفة، كما أنه أهمل مسألة خاصة ودقيقة – كغيره من فلاسفة اليونان- حين لم يحدد الأسس والمبادئ التي يمكن من خلالها بناء معرفة صحيحة ويقينية.

كذلك يتناول أرسطو مسألة النفس ويوليها اهتماما كبيرا، حيث أنه وضع دراستها في المرتبة الأولى بالنسبة لسائر المعارف[2]، على أنه لم يجعل النفس مفارقة بطبيعتها- كأفلاطون- بل هي عنده صورة الجسم متحدة به اتحادا جوهريا.

ومذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي كأستاذه وتتضح هذه الثنائية من خلال تعريفه للنفس على أنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". فالنفس مختلفة عن البدن والبدن لن يكون أبدا مماثلا للنفس، وعن ذلك يقول أرسطو أيضا:" الجسد متمايز عن النفس، وصورة الجسد الطبيعي تأخذ الحياة بقوة، وبالتالي النفس غير قابلة للانفصال عن الجسد"[3].

وتفرقة أرسطو هذه امتداد- في واقع الأمر- لفكرته السائدة في جميع فلسفته. وهي فكرة المادة والصورة، فالجسد هو بمثابة المادة الأولى أو الهيولى، والنفس هي بمنزلة الصورة.

---

[1]- ألفرد ادوارد تايلور، أرسطو، مرجع سابق، ص42.

[2]-محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص118.

[3]- Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Bordas, Paris, 1991, p :16.

وإذا كان أفلاطون – كما رأينا- قد افترض ثلاثة نفوس هي النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة، فإن أرسطو يرى عكس أستاذه أن النفس الإنسانية واحدة. وما نراه فيها من اختلاف إنما مرده إلى وظائفها العديدة والمختلفة التي تقوم بها.[1] وتبعا لهذه الوظائف قسمها إلى نفس نباتية وحاسة وناطقة ويتضح ذلك من خلال تعريفه للنفس بأنها: "ما به نحيا ونحس ونعقل ونتحرك في المكان"[2]، على ألا نفهم- طبعا- أن هناك نفوسا متعددة، فأرسطو إنما يقصد من التقسيم أن هناك وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق- أن أرسطو لم يوجه كبير عناية لشرح طبيعة النفس والبرهنة على خلودها، بقدر ما اتجه إلى بحث وظائفها وخصائصها، وبذلك كانت دراسته أقرب إلى الاتجاه العلمي الحديث.

ولقد أقر أرسطو أستاذه على تقسيمه النفس إلى قسمين: الأول عقلي يتصل بالعقل ويختص بالفضائل، أما الثاني فغير عقلي ويتعلق بالشهوة، بالإضافة إلى ذلك ذهب مذهب أستاذه في أن العقل هو الجزء الإلهي في الإنسان والذي به يتأمل الإله.[3] وهو ما نستشفه من خلال قوله:" إن العقل قوة إلهية وأكثر ما فينا ألوهية. له المحل الأول بين قوانا، يتعقل بالأمور الجميلة الإلهية، وتعقله هو السعادة القصوى"[4].

إن العقل حسب أرسطو هو الصفة المميزة للإنسان، بل هو أسمى قوى الإنسان[5]، لذلك جعل موضوع منطقه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد وهو أيضا عملية الفكر في النفس فما يسميه (أرسطو) بالعقل إنما هو الأداة التي تفكر بها النفس وتكون بها التصورات. وأفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال. والعقل يرادف من جانب آخر التناسق والنظام.[6]

وكما قسم أرسطو النفس إلى قسمين عاقل وغير عاقل، قسم كذلك الفضائل إلى قسمين خلقية وعقلية. وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى نوعين : فضائل عقلية رئيسية: وهي العلم أي المعرفة البرهانية لكل ما هو ضروري وأزلي. ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء، ثم الحكمة العملية وهي معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية، وأيضا العقل الحدسي الذي يدرك المبادئ التي يستند إليها العلم وأخيرا الحكمة الفلسفية وهي اتحاد العقل الحدسي بالعلم. فضائل عقلية ثانوية: وهي مثل جودة التروي والتفكير والفهم الجيد أي جودة المشورة ثم جودة الحكم.[7] وجميع هذه الفضائل – سواء كانت رئيسية أو ثانوية- يؤول إلى النفس ثم إلى العقل.

---

[1]-محمود قاسم، مرجع سابق، ص124.

[2]- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، 1985، ط4، ص 31.

[3]-إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 59.

[4]-المرجع نفسه، ص218.

[5]- زكي نجيب محمود، أحمد أمين، مرجع سابق، ص 171.

[6]-إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص ص59، 60.

[7]- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص 221،220.

ووفقا لهذه الفضائل يقسم أرسطو أيضا العقل إلى نظري وعملي.وكل منهما يسعى في طلب المعرفة، فهو من حيث أنه يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلا نظريا ومن حيث أنه يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منها يسمى عقلا عمليا. والعقل النظري يقال بالاشتراك على درجات مختلفة فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة* والعقل الفعال.[1]

وبالرغم من أرسطو انتقد وبشدة آراء أفلاطون الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت، إلا أنه يميل إلى مرافقة هذا الرأي-بعد أن كان قد ثار عليه- في سياق حديثه عن العقل الفعال الذي يضطرب بشأنه أيما اضطراب. فأرسطو لم يكن واضحا في تحديد طبيعة هذا العقل وأبقى المسألة مبهمة غامضة. وحتى نتبين الأمر لابد من أن نلقي الضوء على مقالته فيما يخص العقول الثلاثة.

لاحظنا، فيما سلف، أن أرسطو يطلق العقل النظري- بالاشتراك- على درجات مختلفة هي:

1- **العقل الهيولاني المنفعل:** ما هو إلا العقل بالقوة أي مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها، وهو جزء من النفس من شأنه أن يكون محلا أو مستودعا يقبل المعاني العقلية. وهذا يعني أن ليس له وجود محدد قبل أن يدرك هذه المعاني، وهو يخرج من القوة إلى الفعل بتأثير من الصور العقلية[2].
2- **العقل بالملكة(المستفاد):** وهو العقل المنفعل بعد أن استفاد من الصور العقلية واكتسبها بالفعل، فخرج إلى الفعل بعد أن كان بالقوة[3]، لكن الإشكال الجوهري الذي يواجه أرسطو هو: كيف تستطيع الصور العقلية إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل، إذا كانت هي الأخرى أشياء بالقوة؟
3- **العقل الفعال:** كحل لهذا الإشكال، لقد أضاف أرسطو إلى العقلين السابقين عقلا آخر سماه بالعقل الفعال، وهذا الأخير بدوره جزء من النفس، بحيث يقول: " في الواقع يفرق المرء في النفس من جهة بين العقل الذي يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى بين العقل الذي يضع المعقولات..."[4] أي بين العقل المنفعل الذي يقبل المعقولات ويتشكل بها، والعقل الفعال الذي يقدم له هذه المعقولات فيخرجه من القوة إلى الفعل.

* هذان العقلان: العقل الهيولاني (المنفعل) والعقل بالملكة (المستفاد) ليسا لأرسطو وإنما لشراحه اليونان من بعده وقد وضعوهم بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهبه العام.

[1]-محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، لبنان، 1970،ص182.

[2]- محمود قاسم، مرجع سابق، ص ص 196،194.

[3]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 183.

[4]- محمود قاسم، مرجع سابق، ص196.

والعقل الفعال بهذا المعنى فاعل وأسمى من العقل المنفعل، كما أنه مفارق، فهو" عندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ يكون خالدا وأزليا"[1].

لكن هل هذا يعني أن العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بعد وضعه للصور المعقولة وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل مستفادا بالملكة؟ أم أن أرسطو يقصد بالمفارقة مفارقة النفس للبدن بعد الموت؟

الأرجح أن يكون الرأي الأخير هو الصواب لأن أرسطو يقول " فمتى فارق فإنه يسير على غير ما كان عليه.. وهو الوحيد الذي لا يموت وهو الخالد... في حين أن العقل المنفعل قابل للفساد"[2] ونتيجة هذا كله أنه يقصد بالمفارقة مفارقة النفس للبدن إذ لا يعقل أن يفارق العقل الفعال لوحده منفردا وهو جزء لا يتجزأ من النفس؟ وهذا يتناقض طبعا مع مواقفه السابقة التي ينتقد فيها أفلاطون على رأيه القائل بأن النفس مفارقة للبدن بعد الموت. وعلى كل تبقى مسألة العقل الفعال من أعقد المسائل الفلسفية التي طرحها أرسطو وأشدها غموضا على الإطلاق، فلقد تركها دون حل الأمر الذي حمل الفلاسفة اللاحقين على تأويلها أكثر من تأويل.

خلاصة:

إن موقع أفلاطون في تاريخ الفكر الفلسفي محوري من حيث أنه قدم للتفكير الإنساني في عمومه نظرية واضحة المعالم والأسس في المعرفة، فالفلاسفة السابقون- وإن كانوا قد مهدوا بآرائهم الفلسفية الجريئة لهذه المسألة – فإنهم لم يستطيعوا أن يقدموا نظرية دقيقة ومكتملة في المعرفة على النحو الذي أبدعه أفلاطون، ذلك أن أغلب التيارات الفلسفية السابقة عليه كانت تنزع إما إلى رد المعرفة إلى الإحساس واعتبارها السبيل الأوثق للحقيقة ممثلة بخاصة في آراء السفسطائيين- كما رأينا سابقا- وعلى رأسهم بروتاغوراس، أو إلى اعتماد المعرفة العقلية ونبذ ما دونها من المعارف، وقد ظهر هذا الموقف تحديدا عند سقراط، غير أن أفلاطون استطاع أن يفيد من هذه الآراء ويوائم بينها ومن ثمة يطبعها بطابعه الخاص.

لقد أفصحت النقدية الأرسطية عن تعارض كبير بين آراء أرسطو وأفكار أستاذه أفلاطون، ذلك أنه كلما توجهنا في الفلسفة نحو الفكر الأفلاطوني بطابعه المثالي الكلياني، تبدى لنا في المقابل الطابع الواقعي العيني لفلسفة أرسطو، غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة الأرسطية معارضة تماما لمذهب أفلاطون الفلسفي.

فالتحليل النقدي الموضوعي لمذهب أرسطو- في ضوء المذاهب السابقة عليه- سرعان ما يبرز أنه لم يستطع التحرر من التأثير الأفلاطوني، كما يؤكد من جهة أخرى أن العديد من عناصر الفكر السابقة تسربت إلى فلسفته وشكلت ملامحها الرئيسية، بل إن أرسطو وباعترافه يعلن صراحة أنه قد استفاد من أفلاطون وغيره من الفلاسفة. وقصارى القول أن طبيعة الفكر الأرسطي تحمل بين طياتها- وفي آن الوقت- تأثر كما نقدا وتجديدا للفلسفات السابقة عليها.

[1]-محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص 154، 155.

[2]- محمود قاسم، مرجع سابق، ص 197.

الفصل الثاني

فلسفة أفلوطين: المقولات التأسيسية.

إن استثمار الفلسفة اليونانية في قوالب معرفية خارج الحقل الفلسفي المطبوع أفلاطونيا وأرسطيا، لم يدشن بشكل أصيل إلا عبر أفلوطين، وهو ما يشكل الأفلاطونية المحدثة، أي باستعادة أفلاطون عبر بوابة أرسطو لبناء مقولات فلسفية تستطيع استيعاب نسق ديني له تصوراته وأفكاره ومقولاته (المسيحية) وبهذا فإن الأفلاطونية المحدثة ستكون مقاربة لدمج خطابين تشكلا في منظومتين مختلفتين: الخطاب الفلسفي والخطاب الديني، مما يولد مقولات فلسفية ومفاهيم معرفية فاعلة ومختلفة.

تكمن خصوصية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في قدرتها على نقل الفلسفة اليونانية إلى الدائرتين المسيحية والإسلامية، نقلا سلميا، بحيث ألبست المقولات والمفاهيم والنظريات الفلسفية اليونانية لباسا دينيا وروحانيا ومنه استطاعت، بواسطة أفلوطين بالخصوص، التعايش مع الفكر اللاهوتي المسيحي وخدمة مبادئه الأساسية (خصوصا مع أوغسطين) وكذا التأقلم مع الفكر الإسلامي وحمل الأفكار العقلانية التي تتخذ موضع الجدل والصراع في المنظومة الفلسفية والكلامية الإسلامية وتشكيل خلفية إقناعية دفاعية لبناء المقولات والتصورات في الفلسفة الإسلامية (وبالخصوص مع الفارابي).

إن أهمية أفلوطين تكمن بالأساس في إعادة قراءة التراث الفلسفي اليوناني واستعادة أفلاطون في رؤية جديدة، أفلاطون ما بعد أرسطو، وهذا يعني تقديم أبعاد وتصورات مختلفة منطلقة من نقد فلسفة أرسطو لتتمكن من إثبات جدارتها في مقاربة

الأفكار في الخطابات غير الفلسفية، كالخطاب الديني، وتكوين قاعدة "عقلانية" للبرهنة على المعتقدات والمبادئ والقيم.

يعتبر أفلوطين المنفيّ الأكبر في تاريخ الفلسفة الغربية لاعتبارات حضارية ودينية وإيديولوجية ولكن حضوره الفلسفي لا يختلف عن حضور أفلاطون أو أرسطو بوصفه نموذج الفيلسوف الذي أظهر اختلافا نقديا في منظومة المفاهيم والتصورات الفلسفية الموروثة عن الفلسفة اليونانية بما يشكل معارضة لسلطة أفلاطون وأرسطو، تلك المعارضة التي تحمل في طياتها مشروعا فلسفيا يخدم الأطروحات المعرفية التي تريد التحرر من تلك السلطة وبناء نموذجها الخاص كما هو الحال في الفلسفة العربية الإسلامية.

1- الأصول التاريخية لفلسفة أفلوطين:

يتسم فكر أفلوطين بقدر من الغموض والتلفيق، ففيه يلتقي الفكر الشرقي ذو النزعة العرفانية الزاهدة بالفلسفة اليونانية ذات الصبغة العقلية المحضة، وثمة في هذا التلاقي مسألة تتنازعها الآراء تكمن في إلى أي مرد يمكن إرجاع أفلوطين ومن ثمة تفكيره أإلى الفكر اليوناني وبالتالي اعتباره أحد رواد المدرسة الفلسفية اليونانية المتأخرين، أم إلى التفكير الشرقي ومن ثمة عده فيلسوفا إسكندرانيا رائدا للتيار الروحي؟ فأفلوطين يجمع في مذهبه الفلسفي بين البحث الميتافيزيقي وبين المسائل الدينية إذ نلمس لديه اهتماما كبيرا بالإلهيات، ونزوعا واضحا إلى الزهد والتصوف ناهيك على الأثر الواضح للأساطير والطقوس التي كانت سائدة آنذاك بالجو العقلي للإسكندرية موطنه الفكري والروحي.

في النسق الأفلوطيني الحقيقة لا تقف عند حدود ما تقدمه الفلسفة من بذل عقلي، بل ينبغي الإلمام أيضا بالأمور الروحية، فأفلوطين يعترف بانتمائه إلى التراث الفلسفي اليوناني ممثلا بخاصة في المأثور الأفلاطوني والأرسطي وبتأثره بالروح الشرقية، سيما ما تعلق منها بالأفكار الفيثاغورية والأورفية التي كان لها دورا كبيرا في تكوين مذهبه الفلسفي العام[1]، كما أنه تأثر أيضا بالديانات والعقائد المختلفة* التي كانت معروفة في عصره، فغدت الفلسفة عنده فلسفة دينية وتعمقت الصبغة الروحية لأفكاره، واضعا بذلك فلسفة توفيقية متميزة هي ما أصبح يعرف فيما بعد بالأفلاطونية المحدثة.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن نزوع أفلوطين إلى التوفيق له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها والتي تركت بصماتها على تكوينه الفلسفي، لقد اتسم الطابع العام للفترة التي عايشها بالتوفيق* بين الدين والفلسفة[1]، ذلك أن الفلسفة قد اكتست في العصر

---

[1]- مصطفى غالب، أفلوطين، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983، بدون طبعة، ص10.

*- المعتقدات الدينية التي كانت سائدة في الوسط الإسكندراني كثيرة ومختلفة منها، الزرادشتية، البوذية، المانوية، اليهودية والنصرانية وبالإضافة إلى هذه الأديان والمعتقدات نلمح أيضا انتشارا ملحوظا للنزعات الصوفية كالهرمسية، وكذلك اهتماما كبيرا بالسحر والتنجيم والغيبيات مع إيمان أكبر بالخوارق، أنظر نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة، 1962،ص ص 90،91 .

*- نزعة التوفيق الديني كانت واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ليس في الإسكندرية وحدها، بل في كل مركز فلسفي عالمي، لكن الإسكندرية كما يقول بريهيه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون،

السكندري صبغة روحية متأثرة في ذلك بالأفكار العرفانية والنزعات الدينية، ميزة تفكير ذلك العصر الذي كان مشبعا بالمعتقدات الدينية المتنوعة.[2]

ولقد ساد التوفيق بين التفكير العقلي والنزعة الدينية بوجه خاص مدرسة الإسكندرية[**]، حيث أنها حاولت أن ترفع التحدي الخاص بعصرها والمتمثل في المسيحية، ونجحت في التوفيق بين بعض الاختلافات الأساسية بين الفلسفة والمسيحية[3]، بحيث بدأ الفلاسفة بالنظر إلى الدين من زاوية فلسفية، وبدأ اللاهوتيون بالنظر إلى الفلسفة من زاوية دينية، شأنهم في ذلك من شأن أفلوطين الذي يستأثر التوفيق والتلفيق بجزء كبير من فلسفته، بل إن مذهبه الفلسفي في عمومه خليط مذاهب عدة تمتزج وتتداخل فيها بينها.

لكن بالرغم من وضوح النزعة التوفيقية في الفلسفة الأفلوطينية إلا أن اتجاه أفلوطين الفلسفي كان –ولازال- محل جدل، ففي حين يرى بعض الباحثين[*] أن أفلوطين قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد[**]، وبأن فلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر

وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها، وما من شك أن أفلوطين قد تأثر بدوره بالتوفيقية الفيلونية وبالنزعة إلى التوفيق عموما، راجع: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات، لبنان، 1970، ص223.

[1]- محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية "التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية وفلسفتها، الطبعة الأولى، 2004، ص93.

2- نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، مرجع سابق، ص ص90 -91.

[**]- تأسست مدرسة الإسكندرية في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، وأصبحت منذ العهد البطليمي مركز للتجارة ومنارة للعلم والمعرفة، إذ ازدهرت فيها الحركة العلمية والفلسفية والثقافية، غير أن هذا الاسم لا يطلق على هذه المدرسة كتحديد مكاني فحسب، بل يشمل عموما التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية والذي كان أهم الأسماء فيه هي أمونيوس سكاس (أستاذ أفلوطين)، فيلون وأفلوطين وبرقلس، فقد أصبح تعني التحديد المذهبي أيضا، بدليل أن كثيرا من الفلاسفة لم يعيشوا فيها سوى مدة ضئيلة ومع ذلك ينسبون إليها. أنظر: محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص41، وانظر أيضا فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص19.

[3]-Muhsin Mahdi, La cité vertueuse d’al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam, trad. : François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris,2000, P :79.

[*]- من بين هؤلاء الباحثين Jean Guitton الذي يرى أنه من المؤكد أن أفلوطين ذو نزعة شرقية متسائلا عن مدى سيطرة وتأثير هذه النزعة على نظامه الفلسفي العام في قوله: "ولكن هل هذه النزعة ساكن يجتهد ليتقلص ويختزل أم جرثومة تسعى إلى التطور". أنظر:

chez Plotin et saint Augustin », librairie Jean Guitton, « le temps et l’éternité philosophique J, Vrin ; 3eme édition, Paris, 1959, P :33.

[**]- لقد اعتقد إميل بريهيه Bréhier في فصل عنوانه: "النزعة الشرقية لدى أفلوطين L’orientalisme " أنه يوجد في فلسفة أفلوطين جانب صوفي أذاب النزعة العقلانية اليونانية، وفي ذلك جزم واضح بقوة أثر التيار الشرقي الروحي على التفكير الفلسفي الأفلوطيني، ولمزيد من التفصيل أنظر:

Pierre Aubenque et autres, « Histoire de Philosophie, idées, doctrine », sous la direction de François dratelet, éd Hachette, Paris, 1972, P :229.

اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها[1]، يرى البعض الآخر أن تفكيره يونانيا محضا، وفلسفته ما هي إلا امتداد للتفكير اليوناني القديم، وذلك لأن الفلسفة اليونانية كانت حاضرة بقوة في مدرسة الإسكندرية بمدارسها الأربع الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية، وما من شك أن أفكار هذه المدارس وفلسفتها قد أثرت تأثيرا منقطع النظير على تفكيره.

على أن يخفف اعتقاد آخر من أثر الروح الشرقية على فلسفته، ومن ذلك رأي أرمسترنغ *Armstrong* الذي يرى أن النزعات الشرقية لم تترك إلا آثار نسبية قليلة على تفكير أفلوطين وأن نظام أو نسق أفلوطين هو نظام نفسي بالأساس[2].

ومهما يكن من اختلاف في الرؤى والتوجهات، فإن الأمر الأكثر ميلا إلى الاتفاق هو أن ثمة حضورا قويا لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في النسق الفلسفي الأفلوطيني[3]، لاسيما أفلاطون الذي يؤكد أفلوطين، في أكثر من موضع، أنه إنما يفكر بوحي منه، بل إنه يعترف بسبق أفلاطون في كل ما جاء به، ولقد ترتب عن هذا التأثر تشابه كبير بين فلسفتيهما إلى درجة أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر، ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهما مستقلا إلا بعد أن قام <شليرماخر> schleimacher بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها، وقام < بتمان> buttmann و < هيندروف> heindrof بنشرها والتفصيل فيها[4].

إن مهمة تفسير أفلاطون هي المعنى الذي أراد أفلوطين أن يضمنه لكتابه التاسوعات، فلقد كان اهتمامه منصبا على ما يسميه بالقدامى والهدف الذي حدده هو دراستهم ودراسة الفلسفة الأفلاطونية بوجه أخص، وهو بذلك يتخذ من الماضي مرجعا لفلسفته[5]. وفي هذا الصدد يقول: Thomas A . SZLEZAK في بحثه المعنون ب: < أفلوطين والنظرية الأفلاطونية في النفس>: (Potin et la théorie Platonicienne de l’âme) : < إن أفلوطين في الحقيقة، وبتأكيده المعروف في التاسوعات لا يريد إلا أن يكون الشارح الوفي للفكر الأفلاطوني>[6]

[1]- فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص12.

[2]-A.H Armstrong « L’architecture de l’univers intelligible dans la philosophie de Plotin »,traduit. De l’anglais Josiane ayoub et Danièle letocha. Ed de l’université d’ottawa.1984. P128.

[3]-Jean_ Michel charrue. Plotin lecteur de Platon. Les belles lettres. Paris. 1978. p13-15.

[4]- فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص ص 11، 12.

[5] -Jean Michel charrue, « Plotin lecteur de Platon ». Op.cit. p13-14.

[6]- Michel fattal et autres. « Etudes sur Plotin ». L’harmattan. Paris. 2000. p 179.

وبالفعل يبدو الأثر الأفلاطوني واضحا على الفلسفة الأفلوطينية، فإله أفلوطين مثلا هو الواحد ذاته الذي أشار إليه أفلاطون في محاورة بارمنيدس[1] والذي يسميه أيضا بالخير المحض أو الخير بالذات، كما أن آراء أفلوطين في النفس هي نفسها تقريبا آراء أفلاطون مع بعض الإضافات.

كما أن أرسطو نال هو الآخر حظه من التأثير على الفلسفة الأفلوطينية، فلقد خصه أفلوطين من جهة بشروحات وتعاليق لها جانب كبير من الأهمية وحاول مرارا التوفيق بينه وبين أفلاطون، كما انتقده من جهة أخرى واعتبره مجانبا للصواب في عدة مسائل لعل أهمها وصفه للمبدأ الأول بالعرفان، حيث يقول أفلوطين:"..ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن المبدأ الأول مفارق منزه وروحاني، ولكنه عندما يقول فيه إنه "يعرف ذاته بذاته، يعود وينفي عنه كونه الأول"[2]، فلو عرف المبدأ الأول لأصبح ذا كثرة في ذاته أمرا معروفا وأمرا عارفا[3] وهذه الإثنينية تنفي وحدته، وهذا قول باطل وفقا لأفلوطين.

ولئن نقد أفلوطين أيضا المذهب الرواقي في أكثر من قضية[4]، إلا أنه تأثر بالرواقية في نظريات عديدة واستعمل بين الحين والآخر أقوالها، فلقد رفض النزعة المادية لدى الرواقيين لاسيما الاعتقاد القائل بأن المادة أصل الوجود، وبأن النفس مادية، حتى قال ملخصا حكمه على هذه النظرية:< ليس يوجد في ذلك المذهب إلا المادة>[5]، ومع ذلك نجده يشترك مع الرواقيين في كونهم يهدفون إلى الإتحاد بالإله، وفي قولهم بفكرة وحدة الوجود الدينامية، لكن مع بعض التميز والاختلاف كما سنرى لاحقا.

ومن الأصول المهمة التي يرد ذكرها بصدد الحديث عن أصول فلسفة أفلوطين الفيثاغورية، وبأدق تعبير الفيثاغورية المحدثة، فبينما اختفت المدرسة الفيثاغورية من حيث هي فلسفة منذ القرن الرابع ق.م نجد لها استمرارا طويلا بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها تعاليمها الخاصة، وكان من هذه التعاليم قول الفيثاغوريين بأن الله عال على العالم وكامن فيه في نفس الوقت، وكانوا في ذلك موفقين بين رأي أفلاطون ورأي الرواقية، وكذا اعتقادهم بأن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية[6]، وكل هذه الأفكار سنجد لها فيما بعد صدى عند أفلوطين ولو بطريقة مختلفة.

---

[1]- راجع: ت5. 1, 8 ص ص 432، 433. (تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جرار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1997).

[2]- ت 5. 1. 9. ص 430.

[3] -ت 6. 7. 39. ص 664.

[4]- Plotin. Première Ennéade. Trad.: Émile Bréhier. Ed les belles lettres. Paris. 1999. P VIII

[5]-عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، الطبعة الثالثة، ص 129 وما بعدها.

[6]- فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 14.

يضاف إلى ذلك تأثير ديانات الأسرار، وعلى نحو خاص الأورفية التي كانت ذائعة الصيت في الوسط الأسكندراني، فتعاليم الأورفية مرتبطة بمسألتين أساسيتين: الطهارة الباطنية للنفس، ثم صعودها التدريجي صوب الإله، ذلك أنها تلزم النفس بالتطهر من كل شر للإتحاد بالمبدأ الأول ونيل شرف الحياة الروحية، ومن المحتمل أن يكون أفلوطين قد تأثر ببعض أفكارها لاسيما في قوله بالمجاهدة الروحية للظفر بالكشف الصوفي[*].

ولقد ذاعت في الإسكندرية أيضا التعاليم الهرمسية التي فيها من الحنين إلى العالم الأسمى ما يحيل إلى إمكانية تأثر أفلوطين بها، فحكمة الهرامسة تقوم في معرفة النفس التي تبحث عن خلاصها، ثم في معرفة الإله الذي يتم خلاص النفس باتحادها به، وهي لذلك معرفة دينية[1].

كما اجتاحت روما[••] موجة من الطقوس الدينية القادمة من الشرق،وما من شك أن هذه العوامل مجتمعة قد أثرت بشكل أو آخر على نزعة أفلوطين الصوفية الدينية بخاصة، وعلى مذهبه الفلسفي عموما.

إن فلسفة أفلوطين تتجلى إذن كفلسفة للمأثور العقلي والمعطى الروحي على حد سواء، ولكنها فلسفة تحاول الوصول إلى الكمال في أصولها المتنوعة وفي نزعاتها المتعددة، وفي هذا الإطار يرى Florent Tazzolio في بحثه المعنون بـ : "اللوغوس واللغة كروابط بالأصل (المبدأ) في نظرية الواحد الأفلوطينية "

: (logos et langage comme liens à l'origine dans l'hénologie plotinienne)

< إن في قراءة التاسوعات تجديد كامل للمنظومات الفكرية السابقة، بحيث يمكن أن نتعرف داخلها على تأثير الرواقين (المصير،اللوغوس،العناية الإلهية)، وتأثير فيثاغورث وتصوره للكواكب والأعداد، ويجب الإشارة إلى أن تراث أفلوطين لا يزال بعيدا جدا، لأن فيثاغورث ذاته تلقى تأثيرا عميقا من الصوفية ومن الأورفية التي تتقاطع بعض أناشيدها مع بعض مقاطع التاسوعات >[2]، وهذا ما يؤكد بأن النظام الفلسفي الأفلوطيني مشرب بعديد الخلاصات العقلية والمقومات الروحية.

---

[*]- لقد كان الإتحاد بالواحد غاية أفلوطين القصوى كما يروي عنه ذلك تلميذه فرفوريوس الذي ذكر أن أستاذه قد حصل على شرف الإتحاد بالمبدأ الأول أربع مرات، وفي المقابل يذكر عن نفسه أنه فاز بهذا التقرب ونال شرف الاتصال بالإله مرة واحدة، راجع: كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن تاسوعات أفلوطين، تر: فريد جبر، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

[1] - نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، مرجع سابق، ص ص 98، 100.

[••]- لقد كانت روما محطة أفلوطين التالية بعد مغادرته للإسكندرية بها استقر به المقام وعكف على دراسة الفلسفة في مدرسته التي ضمت عددا من المستمعين من أبرزهم فرفوريوس الصوري، وبها وافته المنية متأثرا بمرض اختلف الباحثون بصدده.

[2] - Michel Fattal et autres , « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin » , éd l'harmattan , paris , 2003 , p160-161.

ومن المرجح أن يدين أفلوطين في تفكيره أيضا لأستاذه أمونيوس ساكاس (Ammonius Saccas)، فالبرغم من أنه يتعذر علينا أن نعين بدقة طبيعة تعاليم أمونيوس، إلا أننا نرجح احتمال تأثر أفلوطين به، فلقد كان شديد التعلق به، وفي هذا السياق يذكر فرفوريوس – تلميذ أفلوطين وجامع تعاليمه وشارحها أن أستاذه قد تعرف على أشهر أساتذة الإسكندرية، لكنه لم يجد ضالته الفلسفية، وكان يخرج من حلقاتهم مكتئبا حزينا إلى أن التقى بأمونيوس ساكاس، فكان لقاءا حاسما وجد فيه أفلوطين الأستاذ الحقيقي الذي لطالما بحث عنه، فقال معبرا عن ذلك : < هذا الرجل الذي كنت أطلبه >، ولا يكاد يعرف شيء عن أمونيوس هذا سوى أنه ولد من أبوين مسيحيين ونشأ مسيحيا، كان حمالا (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه)، فلما تفلسف ارتد عن المسيحية.[1]

لكن من المعلوم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية ولم < تكن عقلية خالصة، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى، وإنما كانت تهدف إلى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس إلى طرق للسلوك الروحي، وهي صفة يشترك فيها – إلى حد ما – مع أفلوطين>[2] في نزعته الروحية الزاهدة، ومن المعروف عن أمونيوس أيضا ميله الدائم للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وهي صفة لطالما ترددت في الفكر الأفلوطيني.

وعلى أية حال فما دام أفلوطين قد تتلمذ على يد أمونيوس لأكثر من عشر سنوات - كما يروي عنه فرفوريوس دائما – وعايش معه الجو الروحي والعقلي نفسه، فمن المرجح جدا أن يكون قد تأثر به، واستلهم منه الكثير من الأفكار والتوجيهات الفلسفية.

وهكذا إذن نجد أن أفلوطين قد استمد شروط التأمل والنظر العقلي من المأثور الفلسفي اليوناني، والمنحى الزهدي والروحي من التفكير الشرقي، وجمعهما في وحدة واحدة، وبهذه الروح ذاتها تشبع، بمختلف الموروثات الفكرية والدينية التي كانت البيئة الأسكندرانية والوسط الروماني يحفلان بها، وهذا ما يؤكد أن فلسفته تجمع في ثناياها بين التفكير الفلسفي العقلي والطابع الروحي الديني.

2- بنية المدونة الأفلوطينية (التاسوعات):

لقد بلغ عدد المؤلفات التي كتبها أفلوطين أربعا وخمسين مقالا جمعها فرفوريوس بعد موته في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات، وعلى هذا الأساس سميت بالتساعيات أو التاسوعات[*] (*ennéades*)، وتجدر الإشارة

---

[1] ـ أنظر : كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين و تصنيف مؤلفاته، ضمن تاسوعات أفلوطين، نقلها من اليونانية إلى العربية: فريد جبر، مرجع سابق، ص05. وراجع أيضا : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص286.

[2]ـ فؤاد زكريا ، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة و العلم ، مرجع سابق ، ص18.

[*]ـ في مقابل تاسوعات أفلوطين، نجد أن الأقدمين رتبوا كذلك مصنفات أفلاطون على شكل الحوار أو موضوعه وهي أيضا لم تكن حسب ترتيبها الزمني، إنما قسموها إلى تسعة أقسام وسموها رابوعات لأن كل قسم منها يحتوي على أربعة مصنفات:

الرابوع الأول: فيه أوطيفرون، واحتجاج سقراط وقريطون وفيدون.

الرابوع الثاني: فيه أقراطيلوس وتيباتوس وسوفسطس وبولتيوس.

هنا أنه كان لفرفوريوس أثر كبير في هذا التقسيم، أو بالأحرى في إخراج التاسوعات بالشكل الذي جاءتنا عليه، ذلك أنه لم يحترم التدرج التاريخي الذي وضع به أفلوطين هذه المقالات، بل كان همه الأساسي أن يحصل على ستة أقسام كل منها يحتوي على تسع مقالات، ويتضح ذلك من خلال مقالته[1] التالية: "كان لدي أربعة وخمسون مقالا لأفلوطين، قسمتها إلى ستة تاسوعات وهو ترتيب شد ما راقني بسبب التأليف الناجح بين العدد الكامل* ستة وبين العدد تسعة".

التاسوع الأول يشتمل على مقالات طغى عليها طابع الأخلاق، أما الثاني فيضم مسائل في الطبيعيات، بحيث يتضمن مقالات مختصة بالعالم، وما يتعلق به، أما الثالث فيتناول موضوعات أخرى في العالم، ومقالات أيضا في ما ينظر إليه من خلال علاقته بالعالم، في حين يشتمل التاسوع الرابع على مجموعة مقالات في النفس، بينما يختص التاسوع الخامس بالروح وما فوق الروح، كما يتضمن مقالات في المثل أيضا، وأخيرا التاسوع السادس ويختص بالخير والواحد على وجه الخصوص[2].

إن هذا التقسيم الذي وضعه فرفوريوس في الواقع اعتباطي، ربما لم يكن ليرق لأفلوطين لو كان على قيد الحياة، فأفلوطين لم يكن يعالج كل موضوع على حدى، بل كان يجمع في كثير من الأحيان عدة مواضيع في مقال واحد، ولربما يرجع ذلك –على الأرجح- إلى طبيعة التعليم الشفوي الذي كان يعمده في محاضراته، والتي كانت تتنوع مواضيعها تبعا للأسئلة والاستفهامات المطروحة فيها، وما التاسوعات –فيما يعتقد- إلا تلخيص لهذه المحاضرات ومع ذلك يبقى حظنا أوفر ذلك لأن فرفوريوس حفظ لنا الترتيب التاريخي لمجموع مقالات أستاذه، وفي ذلك ما يساعدنا على عقد مقارنة بين الترتيب الأصلي ونظيره الذي وضعه فرفوريوس وهو الأمر الذي بحثه بالفعل عدد من الأخصائيين.

ومهما يكن الأمر فإن النشرات* التي ظهرت كلها منذ أول نشرة لفرفوريوس في عام 298م حتى اليوم، تتبع كلها التبويب المنهجي لا الترتيب الزمني، غير أن هناك من المؤلفين من آثر أن يقرأ مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمني متجاهلين التبويب

الرابوع الثالث: فيع برمانيدس وفيلابوس وسيميوزيون وفادوس.

الرابوع الرابع: فيه القبيادس الأول والثاني وآبارخس وانتيراستا.

الرابوع الخامس: فيه ثياجيس وخرميدس ولاخس وليزيس.

الرابوع السادس: فيه أثوديمس وبروتاغورس وحبورجياس ومينون.

الرابوع السابع: فيه اتبياس الأول والثاني وأيرن ومنكسينوس.

الرابوع الثامن: فيه قليطونون والسياسة المدنية وطيماوس وقريطياس.

الرابوع التاسع: فيه مينوس والنواميس وأبينوميس والرسائل.

راجع: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط2، 1982، ص ص 33-34.

[1]- أنظر: كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن: تاسوعات أفلوطين، مرجع سابق، ص: 43.

[2]- المرجع نفسه، ص ص: 46،43.

*- تعد ترجمة فريد جبر لتاسوعات أفلوطين عن أصلها اليوناني، النشرة الوحيدة الكاملة باللغة العربية، وكان قد ظهر قبلها ترجمة التاساعية الرابعة في النفس لفؤاد زكريا، إلى جانب عدة مقالات متفرقة قام بترجمتها عبد الرحمن بدوي.

المنهجي الذي أتى به فرفوريوس ومن هؤلاء "هو يتكر" الذي وجد الترتيب الزمني أكثر يسرا وترابطا[1].

وبغض النظر عن الترتيب في شكله الأصلي أو المنهجي فإن القارئ لمقالات أفلوطين يجد صعوبة كبيرة لا محالة، وقد يعود ذلك بالدرجة الأولى إلى اهتمام أفلوطين بالمعنى أكثر من اهتمامه باللفظ، حيث أنه لم يعر للأسلوب كبير عناية، بقدر ما كانت تهمه المعاني والأفكار وفي ذلك يقول فرفوريوس: "أسلوبه في الكتابة موجز بليغ قليل الألفاظ، كثير المعاني"[2]، كما أن كلامه في موضع يحيلك على آخر، وذلك راجع إلى تعدد وتنوع المواضيع التي كان يعالجها.

من جانب آخر لم يكن أفلوطين ينصرف إلى الكتابة في هدوء وسكينة كعادتنا بأكبر الفلاسفة والمفكرين بل تجده إن "كان في حوار مع أحد يجمع بين استرساله في الحديث وانصرافه إلى ما هو فيه من نظر...، وبعد انصرافه محدثه لا يعود إلى قراءة ما كتب، بل يصله فورا بما كان يليه"[3] وفي كل ذلك ما قد يغيب الدقة والوضوح عن كتاباته التي نجدها، وفي غير مرة، تتعرض للكثير من الاخطاء الأسلوبية والإملائية[4] ، فضلا عن انها محشوة بالاستطرادات الكثيرة في مواضيع لا تتطلب كل ذلك الإطناب والحشو في حين توجد مقالات أخرى تفتقر إلى التسلسل والتنظيم وتحتاج إلى الشرح والتفصيل.

وترجع عدم مقدرته على قراءة ومراجعة ما كتب من أفكار إلى ضعف بصره، "فأفلوطين إذا كتب لم يطق إعادة النظر في ما كتب، بل إنه ما كان يعود قط مرة واحدة [*]إلى قراءاته لأن نظره لم يسمح له بأن يعيد القراءة"[5]، ومن ثمة أوكل إلى فرفوريوس مهمة تصحيح مقالاته، فكانت التاسوعات بأسلوب فرفوريوس أكثر منه من أسلوب صاحبها، فهل ثمة تعارض يا ترى بين ما أقره أفلوطين في كتاباته والطريقة التي أخرجت بها التاسوعات على يد فرفوريوس؟[*] .

---

[1]- فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 29.

[2]- فرفوريوس، مرجع سابق، ص26.

[3]- المرجع نفسه، ص20.

[4] Joachim lacrosse. « La philosophie de Plotin , Intellect et discursivité ». puf. Paris. 2003. p 250.

[*]- في هذا الأمر ما يدفع إلى الشك، ذلك أن فرفوريوس يخبرنا في موضع آخر، بأن بصر أستاذه لم يشح إلا في أواخر حياته.

[5]-فرفوريوس، المرجع السابق، ص19.

[*] على غرار هذا التساؤل طرح Joachim la crosse تساؤلا مهما في قوله: كيف يمكن تأهيل لغة التاسوعات التي هي أقرب إلى الشفاهي ولا تخضع لإعادة القراءة؟ ثم استطرد مجيبا: يمكن التجرأ على اعتبار نص أفلوطين نصا موسيقيا لسماع مختلف الرنات في مختلف المذاهب.

أنظر: Joachim lacrosse. « La philosophie de Plotin ». op. cit . p 258

من جهة أخرى ثمة عامل آخر يدفع إلى الشك لا في فرفوريوس، بل في من نقل عنهم ، ذلك أن فرفوريوس لم يقض إلى جانب أفلوطين سوى ست سنوات، ثم سافر بعدها إلى صقلية، ومن ثمة أكمل معلوماته بروايات أخذها عن تلاميذ آخرون عايشوا أفلوطين ولازموه حتى وفاته : فهل كان هؤلاء أكفاء وأمنة في نقلهم للمعلومات والوقائع التي جمعتهم بأستاذهم أم أن تأثرهم به دفعهم أيضا إلى المبالغة؟

لا نملك في الواقع إجابات دقيقة عن هذه الأسئلة، ومع ذلك لا يصل بنا الأمر إلى حد الشك في ما كتبه فرفوريوس، فمن المؤكد أنه كان من أهم تلامذة أفلوطين وأوثقهم به صلة، ونظرا لهذه المكانة التي كان يحظى بها أوكل إليه مهمة جمع وتصحيح مؤلفاته، وعن ذلك يقول فرفوريوس : < ولما كان هو نفسه قد أوصانا بأن نجمع كتبه ونصححها، وعدته أنا بذلك وهو لا يزال حيا، وأخبرت الرفاق الآخرين بأنني سأقوم بهذا العمل >[1] .

وهكذا فإن مقالات التاسوعات لم تصلنا بالوجه الذي عليه أخرجها أفلوطين، بل من خلال الطريقة التي أخرجها بها فرفوريوس، وهو ما يعلل – على نحو ما – غموض الكثير من الأفكار الأفلوطينية في بعض الفقرات، والتي تطرح بدورها صعوبات جمة أمام قراء النص الأفلوطيني، لكن من حسن حظنا عموما أن التاريخ حفظ لنا هذا النتاج الفلسفي الضخم الذي مازال بحاجة إلى المزيد من التدارس والتقصي.

إن مجموعة المفاهيم التي تكوّن المنظومة الفلسفية الأفلوطينية تمثل اللوغوس الديني للفضاء العقلاني في الخطابات اليهودية (فيلون) والمسيحية (أوغسطين) والإسلامية (الفارابي)، ومنه وجب التعريف ببعض المفاهيم المركزية الفاعلة في هذا البحث:

3- العقل واللوغوس الإلهي:

إن كل فلسفة منحدرة من الفكر الفلسفي اليوناني، تبني تصوراتها وتحليلاتها على قاعدة متجانسة من المبادئ الخطابية تدعوها عقلانية، ومنه فإن مفهوم العقل في الفلسفة يرتبط بمستوى الخطاب، كما أن كل فلسفة تقوم على تصور معيّن للعقل وتوطين هذا التصور داخل خطاب اللغة بربط أجزاء هذا الخطاب ربطا استدلاليا يجعله متماسكا ومقنعا.

إن مفهوم العقل مأخوذ "في اللاتينية من كلمة Ratio وتعني الحساب المنظم وقريب من الكلمة اليونانية Logos والتي تعني كل خطاب متناسق ومترابط أو كل حقيقة متمثلة في خطاب ما"[2]، حيث يظهر أن اللوغوس محل وظيفة ومَهمة معطاة للحقيقة أي بوصفه وسيطا خلاّقا، وتتجلى وظيفة اللوغوس في المنظومة الفلسفية الأفلوطينية في دوره التنظيمي للكون المتكثر، حيث أنه " إذا وُجد في العالم فوضى فلأن النظام الأبدي للعقل لا يُفهم بالنسبة إلينا إلا من خلال مركب أصيل للنظام

[1]- كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين و تصنيف مؤلفاته ، مرجع سابق ، ص42.

[2]-Encyclopédie philosophique universelle, « Les notions philosophiques », éd. PUF, Paris, 1998, dic1, t1 ; P : 654.

والفوضى، التناغم والصراع. ومن أجل التعبير عن هذه الفكرة اعتمد أفلوطين على المفهوم القديم للوغوس المشحون بمعان مختلفة جدا من هراقليطس إلى فيلون. ففي كون أفلوطين يأخذ اللوغوس دلالة جديدة، إنه يبرز القانون الذي يجبر كل موجود، انتقل من الأبدي إلى الزمن، على الانعكاس والانقلاب على نفسه"[1]، وبهذا فإن اللوغوس يمثل واسطة أنطولوجية لنقل الكون الأبدي إلى الكون الزمني، وهو بهذا الطابع الوسائطي ينفلت من كونه معقولا، لأن "مبدأ العقل لا يمكن أن يكون معقولا"[2] بسبب السابقة الوجودية للعقل، مما يمنحه الطابع الأبدي في صورة اللوغوس.

إن وظيفة العقل هي جوهر وجوده، أي وظيفة قلب الزمن وعكسه إلى الخلود والأبدي من خلال التشكل والتمثل في اللوغوس، حيث أنه "إذا كان العقل غير قادر على التفكير فيما هو خارجه، فإن عدم قدرته تلك هي عملية خلاقة"[3] بفضل قدرته على الاحتفاظ بتناغم أنطولوجي بين مكوناته الوظيفية وتجميع هذه المكونات دون أن يؤدي ذلك إلى انفصال أو تفكك، وتلك قدرة إلهية (الواحد) بحيث أنه" عندما ينتشر اللوغوس فإن أجزاءه تتعارض الواحد مع الآخر، وفي العالم المعقول فإن العناصر التي تكون الكل هي عناصر مستقلة. فإذا كان عنصر من عناصره يختلف عن الآخر فإنه ليس غريبا عنه، والتغاير المدفوع إلى أقصاه، ليس هو التغاير الذي نلاحظه في العالم المحسوس"[4] وهذا ما يشكل عمق تفسير كون العقل جوهر مجرد• بتميزه عن معقولاته من حيث الطبيعة والخاصية.

إن مباشرة البحث بمفهوم العقل يأخذ طابعا استراتيجيا في عملية فهم السياقات التي تتموضع فيها المفاهيم والتصورات الأخرى كالنفس والعالم والإله، ذلك أن العقل أو اللوغوس (العقل الخطابي) يتخذ خاصية تصنيعية توليدية في نسق الفلسفة الأفلوطينية بالخصوص أي أنه ذو خاصية وظيفية فاعلة ومنفعلة وليس صورة معطاة••، ذلك أن " العقل هو من ينتج مفاهيم المواضيع المطلقة، الأخيرة في السلم

---

[1]- Jean Guitton, « Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin », Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1959, P : 91.

[2]-Pierre Aubenque et autres, « Histoire de la philosophie : idées et doctrines », éd. Hachette, Paris, 1972, P : 240.

[3]- Bernard Collette Ducic, « Plotin et l'ordonnancement de l'être », éd. J.Vrin, Paris, 2007, P : 36.

[4]- Jean Guitton, op.cit. P : 92.

• - يعرف الجرجاني العقل بأنه "جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة"، الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص: 157.

••- في دراسة مهمة لميشال فاتال عن امتداد اللوغوس الأفلوطيني في الفكر العربي الوسيطي، يرى فيها أنه "لا يمكن مماهاة اللوغوس الأفلوطيني بالمفهوم القرآني "*الأمر* *Commandement* » الإلهي أو "الإرادة" الإلهية، فاللوغوس لا يخلق الموجودات والأشياء في لحظة معطاة في الزمن وتبعا لقرار إرادة أو أمر، ولكنه يولدها وينتجها طبيعيا منذ الأزل.

التنازلي لأسئلة "لماذا؟"، والأولى في نظام الوجود، وهي المفاهيم التي يدعوها كانط ب"الأفكار" وهذه الأفكار موزعة على ثلاثة محاور: النفس، العالم، الإله والتي تشترك في الوظيفة الشاملة والإحالة إلى المطلق"[1]، ومنه فإن اللوغوس، في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وامتداداتها العربية الإسلامية أو المسيحية، يحدد من خلال طابعه الوظيفي أي بوصفه الواسطة الإلهية المنتجة والقوة المفارقة لعملية الفيض والصدور.

4- ديناميكية الفيض ونظرية الواحد:

تمثل نظرية الواحد *Hénologie*• قاعدة أنطولوجية لبناء فلسفتي أفلاطون وأفلوطين ومن ثمة الأفلاطونية المحدثة، حيث يمكن إسناد المفاهيم والتصورات الفلسفية المختلفة والمتناقضة أصلا إلى أساس غير منطقي ولكنه متماسك بفضل اليقين الوجودي الذي يتمثل في تصور الواحد بوصفه "الموجود غير المنقسم الذي ليس له أجزاء"[2] بحيث يمكن توصيف الحقائق التي تتعلق بالنفس والعالم والعقل، بناء على مبدأ أنطولوجي يمكن من توليد معرفة تلك الحقائق دون الحاجة إلى إثباتها بذاتها.

إن "الواحد هو البراغما (*Pragma*) (المحسوس، المعقول وأبعد من المعقول)، الواحد هو هذا "الشيء" اللاّموصوف وغير قابل للمعرفة والذي بدونه لا يمكن الحصول على الفكرة، لأن الفكرة، بالنسبة لأفلوطين، لا تخلق موضوعها من خلال الفعل البسيط للتفكير فيه ولكن على العكس لا تجعله ممكنا إلا بواسطة (الوجود-القبلي) لهذا الموضوع"[3]، ومنه فإن الواحد يعتبر ضامنا للحقيقة التي يشتغل بها العقل، في تصور مطور عن المثل الأفلاطونية، حسب نظرية المعرفة في الأفلاطونية المحدثة، "فالواحد في فلسفة أفلاطون وأفلوطين أول أركان الوجود، فأفلاطون يحله محل مثال

إضافة إلى أن اللوغوس الأفلوطيني لا يمكنه أن يكون السبب المباشر للعقل « Nous » لسبب بسيط هو أنه هو من أنتجه.

كما لاحظ فاتال أن ترجمة مصطلح "لوغوس" ب "كلمة" أو "فعل" للدلالة على الخاصية الديناميكية والتصنيعية (*Poïétique*) للوغوس الأفلوطيني المعتبر كقوة إنتاج، هي ترجمة غير ملائمة، لأن هذا المصطلح يدلّ، عند أفلوطين، على فكرة "السبب الصوري، المصورن والكلياني".

أنظر: Michel Fattal et Autres, « Etudes sur Plotin », l'Harmattan, Paris,2000,PP :220-224

Etude : « Postérité médiévale arabe du logos Plotinien dans la pseudo-théologie d'Aristote ».

[1] - Encyclo Philo. Op.cit, t2, P : 2150.

•- كلمة هينولوجيا Hénologie من اليونانية Hen وتعني واحد ولوجي وتعني علم أو نظرية فهي نظرية الواحد أو علم الواحد.

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1994، ج2، ص545.

[3]- Bernard Collette, « Dialectique et hénologie chez Plotin », éd. Oussia, Bruxelle,2002 , P :11.

الخير ومثال الجمال والصانع، ويقول أنه ليس بماهية وإنما هو شيء أسمى من الماهية ولا يوصف إلا سلبا. وأفلوطين عمل الواحد مبدأ الوجود، وهو عنده فوق العقل والنفس والمادة (..)، والواحد عنده ليس شيئا من الأشياء كلها وهو المبدأ الذي يفيض عنه كل شيء"[1]، فالواحد هو الحقيقة العليا وهو ليس بالمعرفة لأن المعرفة تفترض ذاتا عارفة وموضوعا معروفا، وليس بالوجود بل هو أصل الوجود، ويسميه أفلاطون بالخير أو الأول، وهو بذلك ضامن تماسك الأشياء ومصدرها، ومن حيث هو مكتمل فهو لا يرغب إذ الرغبة نقص، لكن وبما أنه كامل وعظيم فهو ينزع إلى توليد موجودات أخرى، وحتى يكون هذا التوليد جزءا من الكمال الواحدي وداخلا في الواحدية، فإن أفلوطين يجعل منه فيضا.

إن تصور الواحد بهذا المنظور يجعل العقل في تناقض مع شكل الحقيقة الذي نسند إليه مفهوم الواحد بما هو خارج الوجود ونعلم أن الوجود شرط في إقامة الحقيقة التي يتسم بها مفهوم ما، إلا أن الفكر الفلسفي الأفلوطيني المطعّم بالمذهب الرواقي، يحل هذه الإشكالية من خلال "استعمال العبارة الرواقية "شيء ما" لتحديد "الواحد"، وتكشف هذه العبارة عن نقطتين مهمتين: فالإسكندري (أفلوطين) يريد أن يثبت أن الواحد، ومعه كل المعقولات، يمتلك وجودا تماثليا مع الوجود الذي يصبغه الرواقيون على الأشياء الخاصة، وبشكل أدق على الأجسام.

ومن جهة أخرى يريد أيضا أن يقول أن الواحد "ليس عدما" وبهذا فإن "شيئا ما"، حسب تأويل أفلوطين لمذهب الرواقيين، يتعارض مع العدم. فعندما يؤكد أن الواحد يوجد، فإنه يعني القول أنه ليس عدما (لا شيء): يوجد شيء ما مستقل عن تفكيري ومستقل عن باقي الواقع هو الواحد"[2]ومنه فإن الواحد يمتلك امتلاءه الجوهري بحيث يختلف عن العدم ويحافظ على كينونته المفارقة.

إن هذا الطرح يتخذ طابعه الفلسفي الجوهري من خلال ربط مفهوم الواحد بمفهوم العقل وذلك من أجل عقلنة الميتافيزيقا التي تستند إليها المنظومة المفاهيمية للأفلاطونية المحدثة، ولذلك "يبيّن أفلوطين أن الواحد ليس معقولا إلا بارتباطه بالعقل، الواحد في ذاته يبقى مستقلا عن كل فكرة لأنه ليس بحاجة لأية فكرة حتى يتجوهر"[3] وفي هذا التحليل الأفلوطيني لتمفصلات الواحد الميتافيزيقية، يتمثل الطابع التجديدي لفلسفة أفلاطون بما يسمح بتسمية هذا التيار بالأفلاطونية المحدثة، أي بتعديل عقلاني براغماتي لمثالية أفلاطون، وبذلك يمكن القول أن "ميتافيزيقا أفلوطين هي نقل موضعي رواقي للأفلاطونية الأولية"[4]، أي بإسقاط مبادئ الفلسفة الأفلاطونية على معقولات دينية وتشييئها من خلال نقد أرسطو وتطعيم رواقي، و ذلك لجعل المقولات الفلسفية الأفلاطونية بمثابة وسائط للوصول إلى جوهر الواحد وحقيقة النفس وتكوين العالم.

[1] - جميل صليبا، المرجع السابق، ص: 347.

[2] - Bernard Collette, « Plotin et l’ordonnancement de l’être », op.cit .P :33.

[3] - Ibid., P :43.

[4] - Jean-Marc Narbonne, « La métaphysique de Plotin », éd. J.Vrain, Paris, 2001,P :59.

ومن فاعلية الواحد وإيجابيته قدرته على الفيض لحمل جوهره على التجلي الوجودي بما أنه مفارق للوجود، أي أن الفيض في أصله عملية لظهور الواحد في الحقيقة وحمل قيمة الوجود دون أن يفقد واحديته واكتماله، " فالواحد لا يتضمن على الكثرة كما تتضمن النظرية على نتائجها، بل إنه يخلق الكثرة انطلاقا من ذاته، ويبقى واحدا باكتمال"[1]، فالفيض•، في مستواه التنازلي، عملية إنتاجية للوجود وتخليق هذا الوجود على طابع الكثرة، وبحسب أفلوطين فإن هذا "الإنتاج يبدأ من انعكاس الواحدية في تعدد الأفكار الأزلية، على مستوى الأقنوم الثاني أو العقل، ثم تتطور الأفكار في الديمومة، على مستوى الأقنوم الثالث، نفس العالم، حيث الحياة هي هذه الديمومة بدون انقطاع"[2]، ولكن السؤال المترتب عن هذا التصور لإنتاجية الفيض هو: إذا كان الواحد مفارقا وجوديا للعقل والنفس من جهة، وأن العقل والنفس والعالم هي موجودات فيض الواحد من جهة أخرى، فهل ما يوجد في العقل من كثرة هو فيض واحدي وبالتالي فإن هذه الكثرة موجودة أصلا في الواحد؟

يقدم أفلوطين حلولا أنطولوجية لأغلب التعارضات التي تتعرض لها فلسفة الفيض ونظرية الواحد، حيث أن "مفكري الأفلاطونية المحدثة هم في العمق مفكرو الاختلاف الأنطولوجي"[3]، أي أن النسق الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة، هو نسق أنطولوجي، يعمل على تثبيت فكرة الواحد المنزه من جهة، وتفعيل الموجودات الفائضة عنه من جهة أخرى، ولذلك فإنه وحسب هذه الفلسفة: " الواحد ليس له شيء آخر يقدمه للعقل إلا ذاته، وهذا يعني أنه لا يمكنه أن يعطي العقل هذه الكثرة من الأفكار التي تكوّنه كعقل"[4]، وبهذا فإن المرحلة الأولى للفيض هي مرحلة توليد اختلاف أنطولوجي يحفظ للواحد واحديته ومبدئيته وكذا إنتاج ما يعكس الواحد في النفس والعالم، ومن ثمة

---

[1] - Rose-Marie Mossé- Bastide, « Bergson et Plotin », Puf, Paris, 1959, P : 398.

• - يذكر محمد عبد الرحيم الزيني، في كتابه "مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام"، يذكر بعض خصائص الفيض في:

1- أنه فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الأول، ليس بالقصد والاختبار، بل بالإيجاب.

2- أن الفائض مباشرة عن الأول لا يكون إلا واحدا، يحمل في ذاته الكثرة.

3- لا يحتاج الله في فيض العالم عنه إلى شيء خارج عن ذاته لا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى حركة يستفيد بها، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته، بل العالم يفيض عنه لذاته، وبذاته .

4- سلسلة الموجودات مترتبة من حيث درجة الأفضلية والكمال من أعلى إلى أسفل: ففي القمة العالم العلوي، ويليه العالم السفلي بكل ما يحويه من موجودات، حيث يصل الفيض إلى المادة الجامدة.

ينظر: محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص:14.

[2] - Rose-Marie Mossé- Bastide, op.cit. P :398.

[3] - Jean-Marc Narbonne, op.cit. P :151.

[4] - Bernard Collette, « Plotin et l'ordonnancement de l'être », op.cit. P :44.

فإن " الحضور الوحيد للواحد، والحدث الوحيد أن الواحد يوجد، وهذا يكفي لإعطاء العقل القدرة على توليد تعدد الأفكار في داخله"[1]، وهذا، يشبه إلى حد بعيد، تجربة صوفية لمعايشة التجلي (الواحد) ومقاربة النزول الفيضي والنوراني للمبدأ الأول، فالفيض مقاربة معرفية إبستيمية من جهة، وتجربة روحانية-نفسية من جهة أخرى.

وفي جوهر فلسفة الأفلاطونية المحدثة عموما، تأسيس لنظام تراتبي للأفكار والمقولات الفلسفية، فلا نجد تمفصلا أو تفريعا للأقانيم إلا بما يسمح بالنزول فيضا أو بالصعود ارتقاء صوفيا ورمزيا في جدل مزدوج يقوم على "حركتين: الفيض الذي هو نزول، والاهتداء الذي هو علو وارتقاء نحو الأقنوم الأعلى ودخول في المبدأ، وهذا الدخول ما هو إلا تحضير لفيض جديد، أكثر وفاء للمبدأ وأكثر علوا من الأول"[2]، ومنه فإن الفيض هو نظام روحاني يقابل الكسمولوجيا الرواقية، يعمل على تنظيم حركة الإنتاج من الواحد إلى باقي الأقانيم والعمل أيضا على إبقاء الواحد متماسكا في وحدانيته ومحافظا على مفارقته للموجودات، ولذلك فإن "لغة الفيض هي اللوغوس الواحدي *Logos hénologique*"[3] لوغوس تراتبي لوحة أنطولوجية يتم تعقلها بواسطة التأمل حيث يمكن التفكير في الكثرة دون التواجد داخل أجزائها، وهنا تكمن قوة اللوغوس كلغة للفيض، إذ "إن اللوغوس يؤسس للعلاقة (الواحد-العقل) في استمرارية الفيض وديمومته، وتقوم وظيفة اللوغوس في ربط وتلحيم نظام فيض الأقانيم"[4]، وعليه يتخذ الفيض طابعا عرفانيا أكثر منه معرفيا ليستطيع تفسير التوليد الإنتاجي للكثرة في العقل والنفس والعالم• من وحدة ليس لها ما تقدمه عقلانيا سوى

---

[1]- Ibid. P :44.

[2] - Rose-Marie Mossé- Bastide, op.cit. P :401.

[3] -Michel Fattal et autres, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », (Art. :Florent Tazzolio, Logos et langage comme liens à l'origine dans l'hénologie plotinienne) ; éd. L'Harmattan, Paris, 2003, P :175.

[4] -Ibid., P :173.

• - لقد تلقفت الفلسفة الإسلامية نظرة الفيض باهتمام كبير اعتقادا في قدرتها على تفسير عملية الخلق والوحدانية وخصائص الألوهية وصفاتها، حيث " أخذت فكرة الفيض شكلها المحدد الواضح عند فلاسفة الإسلام، إذ بدأ الفارابي فصاغ النظرية.. صياغة علمية عقلية، في مجال محاولته التوفيق بين النظرية من حيث المضمون في إطارها الأفلوطيني، وبين المفاهيم الدينية التي جاء بها القرآن الكريم فيما يتعلق بفعل الخلق.

ذلك أن الفارابي قد أضفى على واجب الوجود، أو المبدأ الأول أو الله كل صفات التنزيه: فهو كامل: لا وجود أكمل من وجوده، وهو أول: من قبل أن منه يصدر كل وجود غيره، وهو عالم: يدرك الأمور كلها، ولا يحتاج لذات يستفيد بعلمها، ليس له ضد وهو غير منقسم، ولا مادة له، وهو عقل وعاقل ومعقول. هو سبب أول لسائر الموجودات: على أنه فاعل لها (..) وهو أزلي بجوهره من غير أن يكون به حاجة إلى شيء آخر يمد بقاءه.

"الله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض هو العالم المخلوق، بيد أنه كانت الكائنات قد انبثقت وفاضت عن واجب الوجود، فهي أبدا تحن إلى العودة إلى منبعها ومصدرها الأصلي: ثم الكائنات التي صدرت عن الله تكون سلما نازلا من درجات الكمال، ويستمر التناقص في الكمال، حتى ينعدم تماما، ويتلاشى النور في الظلام، ويصل في النهاية إلى المادة، وهي نهاية السلم التنازلي". أنظر: محمد عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص ص: 12-13.

طريقتها في الوجود والتحدد، كما أن هذا الوجود لا يكون عقلانيا إلا بالفيض واللوغوس المنظم له.

5- العالم وزمن الوجود:

إن المنظومة التراتبية للأفلاطونية المحدثة، وبتأثير من فلسفة الكوسمولوجيا الرواقية، تضع مفهوم العالم ضمن نسق الفيض العام وفي آخر مراحل نزوله بما أنه تعبير عن الكثرة والتعدد، فمصطلح "عالم يعرف بمعنى عام كوحدة منظمة للكائنات المتعددة وبهذا لا يمكن أن نسمي الإله ب"عالم" لأنه وحدة لا تتضمن التعدد الداخلي"[1]، وهو في نظر أفلوطين ليس أثرا للإله، بل هو فعل ثان متولد من فعل خالص، وليس العالم المحسوس سوى الديكور، والمكان الحاضر للأشياء، مكان مؤقت، لأن الروح لا تجد فيه اكتمالها[2]، وعليه فإن الأفلاطونية المحدثة لا تعترف بالعالم إلا بإحالته إلى الواحد، بالارتقاء من العالم كأدنى الموجودات الفائضة إلى أعلى وصولا إلى المبدأ للتخلص من الشر الذي تسببه المادة المكونة للعالم المحسوس.

لقد لاحظ *Régis Jolivet* أنه "في هذا المذهب فإن العالم ليست له أهمية، بما أنه ليس أزليا. ومن جهة أخرى نرى أفلوطين يؤكد أن العالم يوجد بالضرورة. وتحل هذه المفارقة في أن العالم ليس ضروريا بصفة مطلقة، ولكنه ضروري بصفة مشتقة، أي بمعرفة هذه الضرورة حيث يوجد العقل المولّد للكون"[3]، ولذلك فإن العالم هو الذي يحرض على هذه المفارقة ولا يمنح العقل القدرة على التوحد مع المبدأ الأول•، وفي هذه العملية الحلولية الصوفية، يتضح جدل ثنائي صاعد ونازل، نازل فيضا وصاعد توبة واهتداء وتصفية من شر المادة.

إن نظرة أفلوطين إلى العالم تتحدد من خلال تحديد مفهوم الزمن المرتبط بمنظور عام وأولي للوجود بوصفه القاعدة التي تتأسس عليها الحقائق، لأنه وحسب أفلوطين فإن " الكل يمرّ، كهذا العدم الأول، فيما وراء الواحد نفسه، إذ يفيض الواحد، ثم اللوغوس، ثم الروح، ثم الطبيعة، بطريقة تشتت داخلي، وفي بعض الحالات من خلال الخطأ، الرغبة في الوجود وأخيرا في الذات..

---

[1] - Encycl. Philo. T1, op.cit. P :1671.

[2] - Jean Guitton, op.cit. P :46.

[3]-Régis Jolivet, « Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne », Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955, P :126.

• - لاحظ ميشال فاتال في كتابه "أفلوطين قبالة أفلاطون"، أنه " لدى أفلوطين، الواحد والعقل والنفس هي مؤهلات للآلهة، كما يمكن إضافة العالم المحسوس نفسه بأنه إلهي بما أنه صورة عن العالم المعقول. أما بالنسبة للفارابي، فإن الإلهي محدود وخاص فقط بالعلة الإلهية الوحيدة، أي الإله، الخالق، الواقع تحت العالم المعقول الذي ليس إلهيا."

أنظر:

Michel fattal, « Plotin face à Platon ; suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî » ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007, P :105.

ولكن الإنسان، حسب أفلوطين، له القدرة على ترميم هذا التشتت بإعادة تكثيف الوجود بمختلف طوابقه لكي تتوحد في الواحد ولكي تتلاشى وراء الواحد"[1] وهذا لا يكون إلا برؤية جمالية (صوفية) للزمن كفضاء لترتيب الأقانيم، ومنطلق لمقاربة الواحد انطلاقا من مستوى أدنى لهذه الأقانيم، ذلك أنه بالنسبة لأفلوطين "يتم القبض على الزمن من خلال نشاط الروح نفسها التي يتولد منها"[2]، بما أنه ليس هناك مجال للإمساك بالزمن من خلال فيض الواحد أو نشاطه الجوهري كوجود مفارق، مخالفا بذلك أرسطو في تصور مفهوم الزمن، حيث ربط أرسطو الزمن بالحركة مفرغا الكون من كل زمن حقيقي، كما أنه وخلافا لأفلاطون "فإن الأزل ليس مرتبطا بالسكون وليس الزمن مرتبطا بالحركة، فالأزل هو حياة العقل والزمن هو حياة الروح"[3].

وبذلك يدشن أفلوطين، في مذهب الأفلاطونية المحدثة، منهجا جديدا وسبّاقا في تناول المفاهيم الميتافيزيقية ودمجها ضمن منظور عام للوجود بهدف الوصول إلى ضبط الماهيات التي تقود إلى فهم الواحد، إذ ليس للزمن عنده أهمية إلا بالقدر الذي يسمح برؤية أفضل نحو الواحد ويدفع إلى تشتيت المعقول وتجاوزه إلى الأصل والمبدأ.

إن البنية الأنطولوجية للزمن التي يفترضها أفلوطين تقوم على تصور متكامل للواحد وزمنيته (الأزل) وللروح وزمنيتها والوجود وتزمينه، وينطلق من تنزيه الواحد حينما يجعله "يفلت من الزمن بطريقة مماثلة لإفلاته من المادة، فبالنسبة لأفلوطين زمن الواحد معدوم."[4]، وبذلك يخالف أفلاطون في تعريفه للزمن بما هو الصورة المتحركة للأزل، بما أن الأزل هو زمن الواحد وصورة لوحدته، فتزمين الواحد هو تزمين أنطولوجي مفارق.

---

[1] - Jean Guitton, op.cit. P :13.

[2]-Agnès Pigler, « Plotin exégète de Platon ,? la question du temps », In : Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, Puf, Paris, 1996, P :110.

[3] - Agnès Pigler, op.cit. P :108.

[4] - Jean Guitton, « Le temps et l'éternité chez Plotin », op.cit. P :57.

الفصل الثالث
الأفلاطونية المحدثة وأثرها في الفكر المسيحي.

مرّت المسيحية في نشأتها بمرحلة تشكل أولى قبل أن ترتسم وتخرج في شكلها النهائي المكتمل، شأنها في ذلك شأن الكثير من الديانات التي لم تنشأ بدورها إلا بعد مراحل متوالية من الاختزال والاستبعاد.

وفي هذا الصدد يذهب توينبي إلى "أنها خلاصة لجملة من الإقصاءات والاستحواذات المتفاعلة التي جرت تجاه مجموعة من العقائد التي شاعت منذ القرن السادس قبل الميلاد، يمكن أن يتصل بعضها بـ "أشعياء الثاني" القائل بإله واحد والذي تبلورت على يديه اليهودية ثم المسيحية اللاحقة، وزرادشت الذي استبعد بعض آلهة المجمع الإيراني مركزا القوة في الروح الأكبر وفيثاغورس الذي حاول إصلاح أسلوب الحياة الهيلينية بتأسيس نحلة دينية، تستمد جوهرها من الأورفية، وبوذا وكونفشيوس بمنظومة التعاليم الأخلاقية التي شاعت في الشرق"[1]، وهذا يعني أن المسيحية إنما تبلورت ضمن مخاض تاريخي خاص جرى فيه استبعاد الكثير من القضايا الدينية التي تخلص إليها الديانات المنافسة، كما حصل في الوقت نفسه استبقاء العناصر التي تتواءم مع جوهرها وهي بذلك تشكل إذن امتدادا للكثير من العقائد التي شاعت قبلها.

غير أنها تعتبر امتدادا مباشرا لليهودية على وجه التحديد "ويثبت ذلك بوضوح وجود جماعات يهودية مسيحية في الأصل ... إن إله المسيحيين، وفق إقرارهم بالذات، هو الإله الذي انكشف لإبراهيم وإسحق ويعقوب والذي لم يتوان شعبه المختار على الاحتفال بحضوره رحمة على جليل نعمه"[2] ففي المسيحية كما كما الحال في اليهودية العديد من السياقات المشتركة والأفكار المتشابهة الأمر الذي يؤكد أن المسيحية استمدت من اليهودية الكثير من المقومات والتعاليم.

إن الشريعة التي يحملها يسوع إنما هي تطوير وتكملة للشريعة التي جاء بها موسى متممة روحها من دون أن يحيد عن أصول العقيدة الموسوية وهذا ما يبرزه يسوع في قوله: "لا تظنوا أني أتيت لأحل لكن لأتمم الحق أقوله لكم إنه إلى أن تزول السماء والأرض لا تزول ياء أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل"[3] مما يعني أن تعاليم المسيحية لا تتوجه في صميمها سوى إلى إحياء اليهودية وبعثها من جديد.

بيد أنه وبالرغم من العلاقات الوثيقة التي تصل كلا من الديانتين حدث صراع كبير ومواجهة عنيفة بينهما كان يراد منهما على الأرجح التخفيف من التأكيد الذي رافق كثيرا المسيحية في نشأتها وكاد يقذف بها بأجمعها خارج حدود التأسيس الذاتي

---

[1]- عبد الله إبراهيم المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات) المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997)، ص280.

[2]- روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، ترجمة وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، 1998، ص13.

[3]-روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، مرجع سابق، ص13.

ويطمس عناصرها الأصيلة، وهو التأكيد الذي يصفها بأنها استحدثت من صلب اليهودية وينفي عنها أي انبعاث خاص.

فلقد تلقف اليهود النصوص المسيحية بكثير من الحذر وسرعان ما ذهب البعض إلى القول بأن ثمة فوارق عميقة بين نظريات المسيحية وما جاءت به شريعة موسى، ومن ثمة "امتنعوا عن اللحاق بالمسحيين في اتجاه يؤدي، حسب مفهومهم، إلى هدم شريعتهم"[1] وذلك على الرغم من أن المسيح يعلن صراحة أنه أرسل لأبناء إسرائيل.

وعليه عمدت المسيحية في نشأتها إلى التخلص من كل ما من شأنه أن يفضي إلى وجود تداخلات بينها وبين اليهودية، مما أفرز "الانفصال الفعلي بين الكنيسة والمعبد، وأصبح أتباع عيسى يتحدثون عن اليهود بعبارات لاشك في أنها غريبة كل الغرابة عن تعاليم أستاذهم، ولن يلبث هؤلاء الأتباع حتى يرفضوا الاعتراف لليهود بأي إدراك للحق وبأي فهم للشريعة الموسوية نفسها" ونظرائهم اليهود، ومن ثمة بروز المسيحية كديانة منافسة وعنيدة لليهودية.

1- بنية العقيدة المسيحية:

انبرت المسيحية إلى تعزيز ركائزها الخاصة بجملة من المقومات والثوابت الذاتية، حيث أنها "وفي مقتبل القرن الثاني تظهر لنا في ثوب دين مستقل يدرك أصحابه تماما انفصاله عن اليهودية وإن كانت عناصره لم تزل بعيدة عن الانسجام، كما لم تخرج طقوسه وتنظيماته عن الطور البدائي"[2] وكل هذه المساعي الحثيثة كان يراد منها بالدرجة الأولى إلغاء الإفتراض الذي يلخص المسيحية في أنها مجرد تطور خاص لليهودية وكذا تعميق الإختلافات بينهما من جهة وتأكيد خصائصها الذاتية من جهة أخرى.

والواقع أن المسيحية إنما تشكلت وتطورت فضلا عن عناصرها الأصلية ومكوناتها الجوهرية بفعل الأفكار التي اقتبستها من العقائد الأخرى وأدمجتها في سياقاتها الخاصة، فهي "تقوم من ناحية على الإقصاء والاستبعاد والطمس إذا كان ذلك ممكنا، وتقوم من ناحية أخرى على الامتصاص والاستحواذ والتمثل بما يغذي أفكارها"[3] ذلك أنها نشأت في مناخ ديني وثقافي مليء بالأساطير والأفكار الوثنية، يضاف إليهما بالطبع تأثرها الواضح بالتعاليم اليهودية.

فلقد صاحبتها في نشاتها سلسلة التراكمات التي لحقتها نتيجة إقبالها وتفاعلها مع العديد من العقائد الأخرى، حيث أنها لم تحافظ على صفائها ونقائها، واصطنعت صورة جديدة جمعت بشيء من التلفيق بين عناصرها الأساسية وبين الأفكار المتفرقة والتصورات المتناثرة التي اقتبستها من العقائد الأخرى.

---

[1]-شارل جينبير، المسيحية: نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، بدون طبعة، ص116.

[2]- شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص116.

[3]- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص282.

وهو الأمر الذي أشار إليه توينبي في قوله: "إن عملية الدمج التي قامت بها المسيحية وإعادة التركيب للأفكار المتناثرة لم تكن فاعلة دائما"[1] ولعل من الآثار السلبية التي ترتبت أيضا عن هذه الشوائب التي تسربت إلى جوهر العقيدة المسيحية ظهور التعدد بين ثنايا الأناجيل الممثلة لهذه العقيدة، فالعناصر التي تغلغلت إلى تضاعيف هذا الدين الجديد لم "تسفر عن إيجاد وحدة واحدة في روح العقيدة، وظهر التعدد ممثلا بالأناجيل التي تتضمن تفسيرات لبعض الأحداث والظواهر"[2] وأثرت خللا في روح عقيدته مما أثار جدلا حادا وواسعا في أوساط علماء الدين واللاهوت، وكان من نتيجة ذلك ظهور الفكر المسيحي هجينا ضعيفا.

إن أبرز ما قررته المسيحية وهي تبحث عما يرسي دعائمها الأصيلة ويقوى مكوناتها الخاصة هو تأسيس الكنيسة "باعتبارها سلطة منظمة لشؤون الأفراد المؤمنين بتلك الديانة ومسؤولة عن تركيب اللاهوت المتعلق بها[3]"". حيث أن الرهان الأكبر الذي كان يواجهها – بوصفها إطارا تنظيميا للمسيحية يدافع عن شرعيتها وقدسيتها – هو مراعاة شؤون المسيحيين الدينية والدنيوية والحرص على تنظيمها.

ذلك أن المسيحية نشأت في ظروف يسودها الاضطراب والقلقلة على المستويين العقائدي والسياسي على حد سواء، فأصبح من الضروري اعتماد الكنيسة كسلطة دينية حيث أن "نشأة الكنيسة في ظرف كانت فيه الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية مهتمة باستحداث وسائل تنظيم معينة، جعل الكنيسة تتشكل بوصفها "مؤسسة دينية" تحت تأثير الإمبراطورية فالتطابق بين هرمي السلطة الإمبراطورية والكنيسة معروف، وسرعان ما عبأت الكنيسة اللاهوت المشكل حديثا بكثير من الأفكار الشائعة"[4] التي تقتضيها ظروف خارجية، كالصراعات بين الكنيسة والسلطات السياسية، بحيث تعتبر الكنيسة نظام السلطة الكنسية الذي ينظم علاقتها بالسلطات الأخرى لاسيما السياسة منها،بينما يتصل اللاهوت بالمضمون الديني والأخلاقي.

ولعل أهم ما ينبغي الإشارة إليه في هذا السياق هو أن تأسيس الكنيسة كان يراد منه على وجه التحديد بلورة هياكل فاعلة، وأطر منظمة للمسيحية كعقيدة ودين، وكذا تنظيم وظائفها ونظمها الدنيوية المتصلة بالجوانب الحياتية للمسيحيين أنفسهم.

وهي المهمة التي انبرى آباء الكنيسة[*] إلى تجسيدها من خلال الاستمرار في نشر الدعوة الجديدة وتأسيس الأخلاق الدينية والدفاع عن المسيحية ضد مهاجميها.

---

[1]- المرجع نفسه، ص281.

[2]-عبد الله إبراهيم، المرجع السابق ، ص283.

[3]-المرجع نفسه، ص279.

[4]- المرجع نفسه ، ص279.

[*]- تطلق هذه التسمية على الكتاب المسيحيين في القرون الأولى من التاريخي المسيحي والذين كرسوا حياتهم لخدمة الكنيسة والدفاع عنها، ويمكن القول أن هؤلاء الآباء خدموا الفلسفة الوسيطية بين وجهين: فهم حملوا إليها قسما موفورا من ثروات الفكر القديم وهو القسم الذي لا يتعارض طبعا مع جوهر العقيدة المسيحية، وهم وضعوا أيضا الإرهاصات الأولى للتفكير الفلسفي في العصر الوسيط أنظر إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1979، ص ص30،31.

بيد أنه وبالرغم من الدور الفاعل الذي قام به آباء الكنيسة استمرت السجلات اللاهوتية حول مكونات الديانة المسيحية وحول سلطات الكنيسة فيها والدور المنوط بها والتي سرعان ما أفضت إلى جملة من الانتقادات اللاذعة التي باتت تهدد المسيحية وتؤرق المؤمنين بها وفي مقدمتها أنها تتناقض مع مبادئ المنطق والعقل.

وعليه تشكلت حركة فكرية جديدة حملت لواء الدفاع عن العقيدة المسيحية والرد على مهاجميها ممثلة في الفلسفة المدرسية[**]، والتي حاولت جاهدة الدفاع عن العقيدة التوحيدية لهذه الديانة والتأسيس لمبادئها ومقوماتها الرئيسية، ومن ثم دفعها إلى الانتشار والاستمرار.

تستند المسيحية كعقيدة ودين في أصولها ومصادرها الرئيسة على جملة من المصادر المقدسة، وتتراوح هذه النصوص بين مجموعة من الأناجيل والكتب والرسائل التي كتبها رسل وقديسون محمولون بإلهام من الروح القدس، وهي التي تكون النص الشرعي المقدس المسيحي.

غير أن الكتاب المقدس للمسيحيين يتكون في عمومه من قسمين: القسم الأول أي العهد القديم، ويتكون من توراة اليهود وما ينسبونه لأنبيائهم حتى زكريا عليه السلام، وهو مشترك بين اليهود والمسيحيين مع بعض الفوارق في تقبل النصوص والاعتراف بها أما القسم الثاني وهو العهد الجديد، فهو للمسيحيين فقط، إذ أنهم وعلى اختلاف انتماءاتهم يعترفون بصحة جميع الكتب والرسائل التي يتألف منها[1]، وفي مقدمتها الأناجيل التي ينسبها المسيحيون لتلاميذ المسيح عليه السلام بوصفهم قديسين ورسل.

أ-اللاهوت الديني:

كلمة إنجيل هي يونانية الأصل وتعني الخبر الجيد والبشارة السعيدة، وهكذا فليس الإنجيل في المنزلة الأولى كتابا[*] أو خطابا بقدر ما هو حادث أو بالأحرى تعبير عن حادث[2]، وهي "تشير إلى بشارة يسوع المسيح بخلاص البشر من الخطيئة والموت

[**]- تعرف الفلسفة التي نشأت في العصور الوسطى باسم الفلسفة المدرسية لأنها تدل على الفلسفة التي نشأت في المدارس، فلقد كان لفظ مدرس يطلق على كل من يدرس في مدارس العصور الوسطى أو على كل من تخرج منهم، راجع: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، 1979، ص43،

[1]-إنجيل برنابا (دراسات حول وحدة الدين عند موسى وعيسى ومحمد عليه السلام)، تحقيق سيف الله أحمد فاضل، دار القلم، الكويت، ط1، 1973، ص05 وأنظر أيضا، نهى النجار، الديانة المسيحية: موسوعة الأديان السماوية والوضعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995، ص ص20، 21.

[*]- ليست الأناجيل في مطلق الأحوال كتبا تاريخية فهي لا تهتم بالسرد التاريخي، إذ لا تولي للترتيب الزمني والتوثيقي كبير عناصر، بينما لها قيمة تاريخية فعلية، فقد كان الإنجيليون الأربعة (متى، مرقس، لوقا، يوحنا، والذين تنسب إليهم الأناجيل شهود عيان استطاعوا أن يقدموا شهادة مباشرة روحانية وعميقة عن المسيح يدعمهم في ذلك شهود آخرون معاصرون لمقدورهم تثبيت ما أورود الأربعة في أناجيلهم، راجع: علي زيعور، اوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص ص 10، 12.

[2]- المرجع نفسه، ص10.

.. فكل من الأناجيل هو في الأساس إعلان إيمان بالمسيح القائم من الأموات وهو يهدف إلى إظهار ما تعنيه حياة يسوع للمؤمنين"[1] إذ يبدي تفاصيل دقيقة عن المسيح وما فعله لتخليص البشر وتثبيتهم على طريق النور والحق.

وإذا كانت الأناجيل تتعدد وتتباين بحسب الروايات والخطب التي جمعها المبشرون، والتي أنتجت أناجيل كثيرة ومختلفة[**]، زادت باتساع انتشار المسيحية وبابتعاد المبشرين تدريجيا عن المسيح وعن الذين شهدوا حياته وأقواله، فإن الكنيسة اليوم، لاعتبارات دينية وإيديولوجية، تقر بأربعة أناجيل فقط[*] هي أنجيل متى، مرقس، لوقا ويوحنا[2].

وإن كان كل قديس من هؤلاء يهتم بجمع ما ورد عن المسيح من خطب وأفعال، مع بعض القراءات الخاصة والشخصية التي ترتكز على بعض الأحداث والتفاصيل دون غيرها كنسبة أقوال وأفعال بعينها إلى المسيح والسكوت عن أخرى، فإن القديسين الأربعة يتفقون على" إعلان مربع لدعوة واحدة للسير على الطريق الجديد ليسوع المسيح، ونداء موحد إلى الإيمان، وإلى ملكوت الله""[3].

إلى جانب الأناجيل يعد كتاب "أعمال الرسل" أحد أهم المصادر التي تشرح تعاليم المسيحية، "وهو يتحدث عن إنشاء الكنيسة وانتشارها في حوض البحر المتوسط حتى رومة"[4]، وكتاب أعمال الرسل في الأصل من وضع القديس لوقا وضعه حوالي السنة85[5]، وحاول من خلاله تتمة وتفصيل الإنجيل الذي وضعه سابقا، وهو يعنى أساسا بسرد تفاصيل حياة المسيحيين الأوائل، كما يلقي الضوء على المشاكل والعوائق التي تكدبتها الكنيسة في بدايتها، نتيجة صراع التأويلات والمذاهب وتشكل الرؤى السياسية المرتبطة بها من خلال تضارب النصوص واختلاف الاتجاهات المعرفية التي تولدت عن تعدد الأفهام وارتباطها بمسألة قدسية النص الإنجيلي نفسه.

---

[1]- نهى النجار، المرجع السابق، ص 33.

[**]- بالإضافة إلى الأناجيل الأربعة، توجد كتب ورسائل عديدة، تحمل اسم إنجيل، غير أنها بعيدة عن تعاليم المسيحية وما تحويه الأناجيل الأصلية ولا تشترك معها إلا من حيث التسمية وهي في الغالب روايات منحولة وكتابات ممزوجة بالخيال ملئ بالتناقضات والأخطاء، حيث أنها لا تأخذ من الإنجيل في الواقع غير الاسم.

[*]- لقد تداول المسيحيون في القرن الأول عشرات النسخ من الأناجيل التي دونها الرسل الأوائل وبعض أتباع المسيح، ثم اعتمد آباء الكنسية أربع نسخ منها بالاقتراع، أي بكثرة الأصوات والترتيب للمفضل لها عند المؤرخين هو إن إنجيل مرقس هو أقدم هذه الأناجيل ثم يليه إنجيل متى فإنجيل لوقا، وهي الأناجيل الثلاثة التي اشتهرت باسم أناجيل المقابلة لإمكان المقابلة بين ما فيها من الأخبار والوصايا على اختلاف الترتيب مع العلم بأنها كتبت في الأصل مرسلة بغير أقسام وبغير مواضع للوقف والإلحاق ولم تقسم إلى إصحاحات قبل القرن الثالث عشر للميلاد ولمزيد من التفصيل راجع: عباس محمود العقاد، عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة، بدون سنة، ص178، 179.

[2]-علي زيعور، مرجع سابق، ص10.

[3]-المرجع نفسه، ص12.

[4]-نهى النجار، مرجع سابق، ص32.

[5]-المرجع نفسه، ص37.

يلي كتاب أعمال الرسل من حيث الأهمية وترتيب الكتب أو بالأحرى الرسائل التي خلفها القديس بولس*، "وهي تحتوي توصيات خاصة بالإيمان المسيحي، وتحذيرا من الوقوع في الخطأ والضلال، وأمثلة على عظمة عمل المحبة في العالم"[1]، وقد كان لهذه الرسائل بالغ الأهمية في تطور المسيحية الأولى، أي المسيحية حين نشوؤها.

ب-الأسرار الإلهية:

طرحت الأناجيل والكتب المقدسة بوصفها نصوصا مؤسسة للمسيحية العديد من القضايا التي تشكل في جوهرها الأصول الأساسية للفكر المسيحي، ومن أهم هذه المسائل الأسرار الإلهية* (سر التجسد، سر الفداء، وسر الثالوث المقدس)، التي تعد – على قدر أهميتها- إشكاليات معقدة وعويصة قدمت أفكارا وطروحات جديدة مما قدمته اليهودية في تصوراتها السابقة، وسنحاول فيما يلي أن نتعرض بشيء من الشرح والتفصيل لهذه الأسرار، وكيف حاولت المسيحية أن تجيب على الملابسات التي دارت حولها.

ب-1- سر التجسد: الكلمة صارت بشرا.

يؤمن المسيحيون بأن "رسالة الله الأزلية وغير المخلوقة" صارت بشرا وسكنت بيننا" في شخص الإنسان يسوع ... أو كلمة الله أوحيت في يسوع الإنسان، وعليه فإن المسيح لا ينقل كتابا "موحى"، بل تجسد وحي الله –إنه وحي الله"[2]، وبمعنى آخر الإله تجسد في شخص يسوع المسيح: لقد أصبح الإله إنسانا، والإنسان إلها، وهو ما طرح تساؤلات واستفهامات عديدة أمام المسيحية ولعل أهمها: هل المسيح هو الله؟ أم يمكن القول إنه ابن الله؟

وهكذا سارعت المسيحية إلى تأكيد وحدانية الله المفارقة والتي تعد عقيدة أساسية من عقائدها ومن التفاسير التي قدمتها لشرح سر التجسد: "أن الإنسان لم يكن بإمكانه أن يرتفع إلى الله، فقد شاء الله في محبته أن ينحدر بنفسه إلى الإنسان ليعيد الشركة بين الإنسان وبينه وبالتجسيد أخذ الله على نفسه طبيعتنا البشرية الساقطة وضمها إلى

---

*- سبق وأن ذكرنا بأن ثمة أناجيل كثيرة شاعت وأشتهرت غير أن الكنيسة رفضتها واعترفت بأربع فقط ومن تلك الأناجيل إنجيل برنابا، وبرنابا حواري من أنصار ويذكر أنه هو الذي عرف التلاميذ ببولس ولقد تضاربت آراء الباحثين وتشعبت بخصوصه مذاهب المؤرخين ومن المسائل التي اشتد الخلاف حولها: تاريخ كتابته والعصر الذي كتب فيه، وهو يباين الأناجيل الأربعة المشهورة ورسائل القديس بولس في عدة أمور جوهرية ولمزيد من التفصيل راجع: إنجيل برنابا، دراسة حول وحدة الدين عند موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، تحقيق سيف الله أحمد فاضل، دار القلم ، الكويت، ط1، 1973، ص17 وما بعدها.

[1]-نهى النجار، مرجع سابق، ص32.

**- يؤمن المسيحيون إضافة إلى الأسرار الإلهية، بأسرار مقدسة سبعة، والتي تسمى أيضا بأسرار البيعة، وهي وفقا لاعتقادهم، وصايا قدسية سلمها المسيح للبشر انتصارا لهم، إذ قام منتصرا بعد ثلاثة أيام كاملة من موته مطلوبا، وتراءى لأمه وتلاميذه ورسله مدة أربعين يوما بعد قيامه، وسلمهم هذه الوصايا والتي عليها كانوا سيؤسسون كنيسته، ولمزيد من الإسهاب والتفصيل أنظر: علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسطية، مرجع سابق، ص ص 26، 27.

[2]- نهى النجار، الديانة المسيحية، مرجع سابق، ص 80.

لاهوته لتسري فيها الحياة الإلهية فتجددها، وبالتجسد اتحد الله ذاته بالإنسان لتسري في الإنسان حياة الله"[1]، ولكن هذا التفسير عمق المشكلة أكثر، إذ يؤول إلى نتيجة حتمية وصريحة مفادها أن الإنسان تأله بالتجسد !! ولا يعقل أن تجتمع الألوهية على ما تقتضيه من تنزيه وتعال مع التجسد البشري الملموس.

تحاول المسيحية من جديد إيجاد حل لسر التجسد من خلال الجزم بأن ما ندعوه تجسدا "لا يعني أننا أصبحنا آلهة بالطبيعة، فإننا لازلنا مخلوقات، لكن التأله يعني أن حياة الله قد أعطيت لنا فصرنا مشاركين له في محبته في مجده، في قوته، في فرحه، في حكمته، في قداسته، في خلوده، لم نبلغ جوهر الله، لأن الله متعال دائما ولا يمكن الوصول إليه، ولكن القوى الإلهية أعطيت وأصبحت في متناولنا"[2]، بمعنى أن التجسد فضل محبة من الله على عباده، إذ لم يحاسبهم على جفاء ابتعادهم عنه ومن عليهم بالمشاركة له في محبته ونعمة، بيدأن هذه المشاركة لا تعني أبدا التماهي مع جوهره لأنه مقدس مفارق متعال على الدوام.

وإن كان الإيمان المسيحي يقر بأن المسيح " ولد بقوة من الله من امرأة قدسية بتول، هي مريم، وهذا لا يعني مطلقا أن الله له ولد على نحو ما للبشر من أولاد، أو على نحو ما اعتقد به قدماء اليونان والرومان وعرب الجاهلية في شأن ألهتهم"[3] بل ينفي أي إمكانية للإنجاب الجسدي، فإن التجسد ما ينفك يطرح أسئلة أخرى كثيرة ومتشبعة، أسئلة هي من شاكلة: هل يسوع المسيح مساو للإله في الذات والجوهر؟ أهو إنسان خارق موسوم بطابع التفوق والعلياء؟ أم هو بشر ابن بشر؟

والواضح كذلك أن الفكر الأسطوري طرح أيضا في ثنايا المسيحية كما رأينا سابقا "حينما صاغ اللاهوت تصورا لموضوع التجسيد والقيامة والولادة..."[4] ناهيك عن امتدادات المؤثرات الغنوصية واليهودية والوثنية التي سربت إلى الكتب والنصوص الدينية المقدسة العديد من التصورات الدخيلة.

وعليه بادر اللاهوت المسيحي إلى البحث عن سبل جديدة للدفاع عن العقيدة المسيحية والتأكيد بأن المسافة بين الوحدانية الإلهية المتعالية والطبيعة الإلهية المتجسدة في شخص المسيح كبيرة جدا، ووجد الحل في التعبير المجازي الذي يراد به بالدرجة الأولى تجنب الفهم الحرفي للأناجيل، ذلك أن المسيحيين "عندما يدعون الله "أبا" و"أبا يسوع" يدركون أنهم يتكلمون مجازا، منطلقين من خبرة البشر لا تخطر في بال أحد أن هذا النوع من المجاز يشير إلى أي إنجاب جسدي، بل الهدف منه هو الدلالة على الإتحاد والدلالة والحياة، والتعبير عن العلاقات بين البشر والله"[5]، فلا المسيح هو إله وبشر في الوقت ذاته، ولا هو ابن الله بالمعنى الحقيقي للكلمة والتجسد إنما يقال على سبيل المجاز ليس أكثر.

---

[1]- علي زيعور، مرجع سابق، ص80.

[2]- المرجع نفسه، ص18.

[3]- نهى النجار، المرجع السابق، ص81.

[4]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، مرجع سابق، ص284.

[5]- نهى النجار، مرجع سابق، ص ص81، 82.

لقد ظهر إذن أن المسيحية واجهت رهانات صعبة في التأسيس لمعتقداتها وتثبيتها على الأقل في نفوس المؤمنين بها، وحتى تهيئ الأذهان أكثر لقبول فكرة التجسد طرحت فكرة جديدة هي فكرة الخلاص.

ب-2- سر الخلاص والفداء:

إن الخلاص في حقيقة الأمر تكملة لسر التجسد وامتداد له، ذلك أن التجسد – فضلا عن أنه يحيل إلى مبادرة المحبة الإلهية على نحو ما رأينا سابقا – هو أيضا "رمز لخلاص المؤمنين من عبودية الشيطان بتجسيد المسيح وموته ودخولهم إلى ملكوت الله"[1].

وهكذا يعتقد المسيحيون "أن الله اختار بملء حريته أن يحقق خلاص البشر بوساطة يسوع، وأنه تعالى لم يكتف بأن جسد كلمته في يسوع، بل أراد أن تكون لأفعال يسوع قدرة خلاصية خاصة "فمات المسيح من أجلنا إذ كنا خاطئين""[2]، ومن ثمة كان "سر التجسد سر فداء والفداء كان إصلاحا ومصالحة"[3]، فلقد جسد الله رسالته في شخص يسوع الإنسان مما أنتج من موت يسوع على الصليب، فيما يعتقد المسيحيون دائما، خلاص البشرية وهنا تبرز العلاقة الوثيقة بين مفاهيم التجسد، الفداء والخلاص ويظهر أن كل مفهوم من هذه المفاهيم يحيل إلى الآخر.

مما يعني أن المسيحية لجأت أيضا –إلى جانب التعبير المجازي- إلى ترميز تصورات ومفاهيم بعينها، كيما تحمل معان عديدة وتأويلات مختلفة، وبالتالي ليس كل ما يعبر عنه في الأناجيل وما عداها من الكتب والشروحات حقيقة صريحة، وإنما ينبغي حمله على أوجه مختلفة، ذلك أنه بمنزلة الرمز من الحقيقة.

ومهما يكن من أمر فإن العلاقة بين المسيح والإله لا ينبغي أن تفهم إلا "على سبيل الاستبطان الرمزي والكشف الداخلي استنادا إلى موحيات النص الديني"[4] فالفهم المباشر لما تقدمه نصوص الإنجيل من معتقدات وأفكار طرح العديد من الأزمات على مستوى فهم النص الديني وعجل بضرورة تأويله.

وعليه نستنتج أن التأسيس لجملة المبادئ الأساسية في المسيحية، لم يكن بالأمر المهين، وإنما احتاج جهود معرفية ولاهوتية كبيرة، استدعت تجنب الفهم الحرفي للأناجيل تارة واقتضت المعالجة المنطقية للنصوص الدينية بعامة تارة أخرى.

ب-3- سر الثالوث المقدس:

سبق وأن رأينا أن الإله المتجسد هو يسوع المسيح الذي جاء مخلصا للبشرية بتجسده وموته مصلوبا، إذ كان التجسد مبادرة محبة مجانية من الله نحو عباده المتقاعسين، وكان الخلاص تكفيرا لا متناهيا عن الخطيئة.

---

[1]- علي زيعور، اوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص19.

[2]- نهى النجار، الديانة المسيحية (موسوعة الأديان السماوية والوضعية)، مرجع سابق، ص91.

[3]- المرجع نفسه، ص93.

[4]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص304.

إلى جانب ذلك يؤمن المسيحيون أيضا بالتثليث، أي بوحدة ثلاثة أوجه في الله، بمعنى أن "عيسى هو ابن الله، ينتسب إليه نسبة مباشرة وإن كانت من نوع خاص، ثم أنه أيضا هو الله، وهو منظم العالم بإرادة الأب وبمعونة الروح القدس".[1]

وقوام هذا الطرح "فكرة المحبة" ومؤداها أن "الله محبة وتلك المحبة ليست فكرة محضا، إنها حقيقة قائمة في شخص حي، ولأنها تقوم في شخص، ندعو هذا الشخص "الأقنوم" أي الوجه الذي تقوم فيه المحبة".[2]

وهكذا كانت المحبة تقوم في الله على ثلاثة أوجه:[*]

- وجه الأب وهو الحب الذي يعطي.
- وجه الابن وهو الحب الذي يتلقى عطاء الأب.
- وجه الروح القدس وهو الواسطة بين الوجهين السابقين، إذ يصل الأب بالابن والابن بالله.[3]

هذا ولقد أدى هذا الاعتقاد إلى ظهور حوارات وسجالات عديدة بين أتباع المسيحية ومريديها وولد عدة إشكاليات من جملتها: هل ثمة جزأين متمايزين في المسيح –باعتباره أقنوما – أحدهما إلهي والآخر إنساني؟[**]

وهل تتماهى الطبيعة الإنسانية مع الطبيعة الإلهية وتنتظمان بلا مغايرة أو انقسام؟

ولتنفيذ هذه الرؤى انبرت المسيحية إلى التأكيد أن وحدانية الله عقيدة جوهرية في المسيحية ولا يكتمل الإيمان إلا بها[4]، ذلك أن الإله واحد وذو طبيعة إلهية واحدة، بيد أن هناك علاقة حب أزلية وحركة عطاء دائمة بين أوجهه الثلاثة: الأب، الابن والروح القدس، بمعنى أن ثمة محبة واحدة في ثلاثة أوجه، وهذا هو سر الثالوث المقدس "سر حياة الله الباطنة" الذي لا تستطيع العقول البسيطة إدراك كنهه أو تفسيره بفهمها البسيط المباشر.[5]

---

[1]- شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص157.نهي النجار، ص67.

[2]- نهى النجار، المرجع السابق، ص67.

[*]- يوافق هذه النظرة ما ذهب إليه أفلوطين، ذلك أنه من المبادئ الأساسية للأفلاطونية المحدثة القول بالأقانيم الثلاثة والتي طورتها المسيحية لاحقا.

[3]- نهى النجار، المرجع السابق، ص67.

[**]- على نحو ما ذهبت إليه الكنيسة الأرتوذكسية والتي تعتقد إن للمسيح طبيعتين، إلهية وإنسانية متحدتين في شخص واحد، وهذا الإتحاد قائم بدون انقسام أو انفصال أو تحول أو اختلال أو اختلاط..إلخ يراجع هنا: علي زيعور، المرجع السابق، ص22.

[4]- روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، مرجع سابق، ص 17.

[5]- نهى النجار، الديانة المسيحية (موسوعة الأديان السماوية والوضعية، مرجع سابق، ص68.

وهذا يعني في النهاية القول إن الأب والابن والروح القدس إله واحد لا يشوبه تمايز أو انفصام، وإنما نميز فيه ثلاثة أقانيم أي صفات ذاتية غير منفصلة عن بعضها البعض، على النحو الذي نميز فيه بين الإنسان وعقله وروحه دون أن نفصل بين الثلاثة[1].

وإن كانت البراهين التي ساقها المسيحيون للتدليل على الوحدة الإلهية ونفي التعدد عنها، على قدر كبير من القوة والأهمية، فإن المشاكل توالت وتلاحقت، وضعفت على اللاهوت المسيحي آليات البرهان والإقناع، بحيث نشأت مناقشات لا تعد ولا تحصى كان على أصحابها أن يختاروا بين حلين إما التوحيد أو التثليث إذ "لم يكن الإيمان من حيث المبدأ يقبل أي جدل في عقيدته الأساسية الخاصة بالتوحيد".[2]

تداعت هذه السجالات إلى الكنيسة مما سبب لها مشاكل هائلة لم تخرج منها إلا بعد أن إعتمد مريدوها الجدل المنطقي والبرهان المعقول "وكانت أساليب الجدل المستخدمة في العصر الذي نتحدث عنه هي أساليب السفسطائيين وأهل المنطق من الإغريق[*]، كما أن المفاهيم التي تراكمت شيئا فشيئا على عناصر الإيمان الأولى فحولتها إلى عقائد، كانت نابعة من الميتافيزيقا الهيلينية إذ تستخدم مصطلحاتها في التعبير عن قضاياها"[3] ولم تهدأ أوزار هذا التصعيد إلا في القرن الخامس أين رفضت غالبية المسيحيين "الاختيار بين الأمرين، وأرادت أن تبقي في نفس الوقت على وحدة الله التي لا تتجزأ وعلى وجود شخصيات ثلاثة متميزة فيه"[4]، وهكذا يتأكد لنا مجددا حاجة الممارسة اللاهوتية إلى التفلسف والجدل.

فإلى أي مدى تفاعلت مبادئ المسيحية كديانة توحيدية مع الفلسفة؟ وإلى حد وظفت التفكير العقلي والتصور المنطقي.

2- لقاء المسيحية بالفلسفة اليونانية:

نشأت المسيحية –كما رأينا سباقا- في فضاء ثقافي وديني متشبع بعديد المأثورات الدينية والتصورات الفكرية التي طرحتها إما الديانات والعقائد المنافسة أو المذاهب الفكرية المختلفة، إذ كان المناخ الفكري لذلك العصر يعج بالأساطير والأفكار الوثنية، فضلا عن المؤثرات الغنوصية واليهودية.

ومن بين المذاهب الفكرية الكبرى التي حكمت روح ذلك العصر ووجهت دفته الفلسفة اليونانية، التي ما كادت المسيحية تظهر حتى اصطدمت بها وعلقت في أسرها، ذلك انه كان في ذلك المجتمع مذاهب فلسفية عديدة ومتنوعة وأكثرها الفيثاغورية والأبيقورية فضلا عن الأفلاطونية والأرسطوطالية[5].

---

[1]- المرجع نفسه، ص67.

[2]- شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص156.

[*]- المذاهب الفكرية التي كانت شائعة في بلاد الجليل حيث ولد المسيح عديدة ومتنوعة وأكثرها الفيثاغورية والأبيقورية والرواقية، فضلا عن المؤثرات الشرقية كالغنوصية، أنظر عباس محمود العقاد، عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص71، 72.

[3]- شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص158.

[4]- المرجع نفسه، ص157.

[5]- عباس محمود العقاد، عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، مرجع سابق، ص71 وما بعدها.

وقد كان لهذه المذاهب على اختلافها حظوة كبيرة لدى المسيحيين مع بعض التميز والصدارة للأفلاطونية التي كانت "المذهب المفضل لهم عرفوها بوقوفهم على بعض محاورات أفلاطون وعن طريق مختلف الكتاب، وخاصة فيلون الإسكندري"[1][*].

كذلك كان للغة اليونانية عظيم الأثر في تكوين البنى الثقافية والفكرية للمسيحية، فالإنجيل –كما سبق وان ذكرنا – كلمة يونانية، كما أن الأناجيل الموجودة الآن قد كتبت جميعها باليونانية العامة *Koine*، ولوحظ في ترجمتها أنها تعتمد على نصوص آرامية وتحافظ على ما فيها من الجناس وترادف المعاني والمفردات[2]، وباليونانية أيضا "كتب بولس رسالته إلى الرومانيين ثم كتب بها في روما رسائل عدة إلى الكنائس الشرقية، وبها كتب مرقس إنجيله، كما كانت اليونانية لغة المسيحيين في الغرب وفي شمال إفريقيا ... فكانوا يعرفون اليونانية، فاستخدمتها الكنائس ومنها كنيسة روما"[3]، غير أن المسيحية ليست أول من استخدم هذه اللغة في نصوصها المقدسة، فقد كانت اليهودية قد سبقتها من قبل في الالتقاء بالفكر اليوناني، إذ ترجم الكتاب المقدس إلى اليونانية وبخاصة ترجمة السبيعينة[4]، كما أن الكلمات اليهودية المكتوبة أو المحكية، قد نقلت أفكارا يونانية.[5]

ولا جدال في أن الفلسفة اليونانية قد فرضت نفسها ووجدت طريقا إلى المسيحية، حيث أننا "لنجد المؤثرات الدينية الهيلينية تتفاعل فيها – على أساس من المبادئ اليهودية الواضحة كل الوضوح – مع المفاهيم الفلسفية اليونانية التي نزلت إلى مستوى العامة بطرق غير مباشرة"[6]، فقد كان في ذلك المجتمع فلاسفة محترفون أبدوا استعدادا كبيرا للبحث في مسائل الإيمان ولان يصبحوا من الباحثين في علوم اللاهوت، فكانوا يمضون –كل بحسب مذهبه – إلى نشر التعاليم الخلقية، فيلتقي بهم المسيحيون ويناقشوهم[7] لكن ما أصل الحاجة إلى التفلسف؟

3- الفلسفة اليونانية والإشكاليات اللاهوتية: جدل الرمز والحقيقة.

---

[*]- يعد فيلون الإسكندري أو كما يلقب أيضا بفيلون اليهودي أحد أبرز فلاسفة اليهود الذين أنجبتهم مدرسة الإسكندرية، فهو مبدع فلسفة التأويل الرمزي تأثر كثيرا بالفلسفة اليونانية لاسيما أفلاطون حتى لقب نتيجة لذلك بأفلاطون اليهود، وقد قدم إنتاجا فلسفيا غزيرا حاول من خلاله التوفيق بين الشريعة اليهودية والفلسفة اليونانية، أنظر: عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، مرجع سابق ، ص ص101، 103.

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص254.

[2]- عباس محمود العقاد، عبقرية المسيح، المرجع السابق، ص178.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص253.

[4] - تعرف الترجمة اليونانية للتوراة بالسبعينية، وهي من أقدم الترجمات وأشهرها قام بها، في القرن الثالث قبل الميلاد، إثنان وسبعون عالما جاءوا من مصر وهذا العدد هو أصل هذه التسمية.

[5]- روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، ترجمة وديع مبارك، مرجع سابق، ص119.

[6]- شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص152.

[7]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، وأنظر أيضا: شارل جنيبير، المرجع السابق، ص154.

انبرت المسيحية منذ بدايتها الأولى إلى حشد كياناتها الدينية الأصلية ومقوماتها الروحية الذاتية لإرساء منظومة عقائدية متماسكة يحذوها في ذلك هدف أساسي هو أن ينتظم الإيمان المسيحي وتنجلي معامله، سيما أنها وجدت في وسط عرفناه مشربا بعديد المذاهب الفكرية والنظريات الدينية.

سرعان ما أعلنت المسيحية "أنها تنطوي على الحقيقة كلها"[1]، إذ عمدت إلى تكوين صورة خاصة بها بما يوافق المحور الأساسي فيها، وهو شخصية السيد المسيح[2]، وهكذا كانت مسائل الاعتقاد المسيحي وعلى رأسها "مسألة الألوهة" محاور جوهرية لا يجوز الخوض فيها أو إبداء الرأي حولها.

والواقع أن الأصول المكونة للإيمان المسيحي كثيرة ومتداخلة لذلك سنكتفي بذكر المسائل الإيمانية الأساسية الثلاث التالية:

1- تأكيد الوحدانية الإلهية، إذ لم يكن الإيمان من حيث المبدأ، يقبل أي جدل في عقيدته الأساسية الخاصة بالتوحيد.

2- عدم قبول الإضافات الإيمانية إلا بعد دراستها والنظر فيها، كما كانت النهاية المنطقية لكل الإضافات الخاصة بشخصية ودور عيسى المسيح، هي تقريبه من الله إلى درجة الوحدة.

3- كان هناك توجه دائم يسعى إلى إبراز الألفاظ من رمز الأب والابن والروح في شخصيات ثلاث تتحد معالمها.[3]

بيد أن الإله الواحد للمسيحيين قد تجسد وتمظهر في شخص يسوع، وقد أثارت هذه التصورات الخاصة بذاته –كما سبق وأن أشرنا – جدلا واسعا في أوساط آباء الكنسية وأتباعهم، وهذا يعني في النهاية القول بان الإيمان المسيحي كان ينشد في أعماقه الوحدة لكن بمنطلقات إيمانية يشوبها الكثير من التعارض والتناقض.

كذلك ساهمت هذه المعتقدات في تعرض المسيحية والمسيحيين على حد سواء، إلى هجمات واسعة من قبل اليهود الوثنيين، ذلك أن المسيحية بعثت في بيئة يهودية ووثنية تخالفها في المعتقدات والمقاصد، وما لبثت أن اصطدمت بها، إذ لم يتقبل اليهود التصورات الرئيسية الخاصة بالمسيحية، سيما ما تعلق منها بالتثليث، وسرعان ما نسجوا حولها تفاسير خاطئة تصور الاعتقاد المسيحي معاديا للتوحيد الإلهي ووفقا للاعتبارات ذاتها، شن الوثنيون حملات شرسة كانت تعصف بالمسيحيين من حين إلى آخر، وما كان عليهم سوى أن يدافعوا عن العقيدة وأسسها بالحوار والمجادلة[4].

كان على المدافعين المسيحيين أن يتصدوا لثلاث معضلات رئيسية وهي:

أولا: الرد على التهجمات والحجج المسوقة على الإيمان المسيحي، بالبرهان على أنها ليست مبررة أو تنقصها الحجج المقنعة.

---

[1]- شارل جنيبير، المرجع السابق، ص154.

[2]- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص283.

[3]- شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ص156، 157.

[4]- كيرلسن سليم بسترس وآخرون، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنسية، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2001، ص ص: 214، 215.

ثانيا: وضع حد للتفاسير الخاطئة المفسرة للمسيحية بالتكلم عن المسيحية كما هي عليه.

ثالثا: تأسيس وتعليل واضحين للاعتقاد المسيحي بإظهار النقص في عقيدة الخصوم.[1]

والغرض الأساسي من ذلك إظهار المسيحية بصورة إيمانية وعقيدية مقبولة والبرهنة بوضوح عن اتفاقها والعقل، وهذا ما أفضى إلى الاستعانة بالفلسفة –كنظام عقلي- لدحض دعاوى الخصوم وإفحامها، وأظهر الحاجة إلى إرساء أسس علم اللاهوت.

وعلينا أن لا ننسى –من وجهة أخرى- كيف أن عناصر فكرية ودينية عديدة تداخلت فيما بينها، وامتدت بشكل أو بآخر إلى ثنايا الثقافة المسيحية وأقصت إلى الوراء جانبا من جوهرها، فلقد تقبل المسيحيون جل النظريات التي تعلي وتضخم من شخصية المسيح بغض النظر عن أصولها وتأويلاتها، حيث أننا لنجد الفكر الأسطوري والوثني وكذا اليهودي ماثلا في بنية اللاهوت المسيحي.

ولأن النظام العقائدي الديني ينبغي أن يتشكل في أعماقه جوهريا أصيلا سرعان ما أحدثت هذه العناصر الدخيلة خلل كبيرا في الجهاز الروحي والعقدي للمسيحية، كما أضعفت أيضا منظومتها الأخلاقية وتركيبتها الفكرية، وهذا ما اقتضى اللجوء إلى التأويل الرمزي، وأظهر الحاجة إلى التطعيم بالفلسفة اليونانية لكن إلى أي مدى امتزجت النظريات اللاهوتية بالقضايا الفلسفية؟

لم يتجنب المسيحيون تأثيرات الفلسفة ولم ينكروها، بل حاولوا منذ بدء إتصالهم بها إخضاع أحكامها العقلية إلى مقتضيات فروضهم الدينية، وهذا يعني أن الإيمان المسيحي لم يناوئ الفلسفة، وإنما وجد فيها الدعم العقلي والسند المنطقي لجملة عقائده وتنظيماته.

ولقد استهوت الأفكار الفلسفية والنظم العقلية المسيحيين كثيرا، وكان يعجبهم منها "القول بعالم المحسوس، وبإله هو الخير بالذات، وشمس العالم المعقول وصانع العالم المحسوس بما فيه خير وجمال وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة العودة إليه، وبتحقير الجسم،... والإشادة بالزهد والتطهير والخلود والإتحاد بالله.."[2]، وغيرها من المفاهيم والأفكار التي رأوا أنها لا تعارض عقيدتهم ولا تناقضها، بل تتم ما ورد فيها، حيث أنها تجيب عن كثير من القضايا والمعاني المبهمة التي لم يجدوا لها معنى خارج أطر التفلسف والمنطق.

لم يقف التقاء المسيحية بالفكر الفلسفي اليوناني عند حدود الإعجاب والإشادة، وإنما تعداها إلى التعاطي مع هذه الأفكار إذ تناول المسيحيون "كل المفاهيم التي من شانها زيادة المسيحية الأولى عمقا وجمالا"[3]، كما لم يدخروا أدنى جهد في تطويعها وتحويلها إلى خدمة اللاهوت.

---

[1]- المرجع نفسه، ص ص 215، 216.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص254.

[3]- شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص123.

وهكذا استعارت المنظومة المسيحية من الوافد الأفلوطيني الكثير من المفاهيم والأفكار الفلسفية التي طعمت بها نصوصها الأصلية، حيث أنها أدخلت "في العقائد الإيمانية ألفاظا فلسفية استقتها من اليونانية السائدة آنذاك، كالأقنوم والشخص والطبيعة والجوهر..."[1]، وقد كان لتلك الألفاظ بالغ الأثر[*] في السجال اللاهوتي الشائك الذي دار حول طبيعة المسيح، هل إلهية أم إنسانية؟ أم تشتمل الاثنين معا؟ إذ وضحت هذه المفاهيم باستعارة فلسفية غاية في الدقة – كيف يتحد العنصران الإنساني والإلهي في شخص يسوع الواحد.

وقد برزت الحاجة إلى الفلسفة أكثر في الدفاع عن العقيدة المسيحية بوجه خصوصها ومنكريها، ذلك أن المسيحيين وفي ظل فوضى المذاهب والملل التي شهدتها المسيحية منذ انبعاثها الأول- عرفوا تضييقا شديدا من قبل العديد من العقائد والديانات المنافسة ولحق بهم الكثير من العذاب والاضطهاد، ومن ثمة وجهوا جل اهتمامهم للدفاع عن عقيدتهم وتصحيح الصورة الخاطئة التي ارتسمت حولها.

وهذا ما أدى إلى ظهور جماعة من الكتاب المدافعين[**] الذين انتشروا في النصف الثاني من القرن ميلادي وخصصوا كتاباتهم للدفاع عن المسيحية[2]، وتأتي هكذا الحاجة إلى الفلسفة لتعير المسيحيين أدوات المنطق والحجاج وتسلحهم بالأدلة والبراهين، وهذا يعني أنهم يحولون الفلسفة إلى علم للدفاع عن الدين *Apologetics*[3].

ولما كانت بيئة المسيحيين بيئة يهودية ووثنية بالدرجة الأولى، وجه هؤلاء المدافعون دفاعاتهم إلى اليهود والوثنيين، وكان عليهم "أن يبينوا أن المسيحية هي الفلسفة الأكثر عقلانية وسموا وقدما من غيرها"[4]، فأقاموا العديد من المناقشات التي اتخذت من "حوارات أفلاطون وشيشرون مثالا لها وكادت تحتذ بها دون سواها في مبناها ومنطقها الفلسفي والأخلاقي"[5]، فكثيرا ما أعجب المسيحيون بالأفلاطونية وخصوها بأكبر التقدير والثناء لتوائم الكثير من أفكارها ونظرياتها العقلية مع منطلقات عقيدتهم الإيمانية.

---

[1]- نهى النجار، الديانة المسيحية، مرجع سابق، ص151.

[*]- سبق وأن أشرنا إلى هذه المسألة في عنصر سر الثالوث المقدس.

[**]- الكتاب المدافعون وقد دعوا أيضا بالمحتجين أو المحامين عن الدين، وهم طائفة من الكتاب قاموا في مختلف البلدان يوجهون رسائل إلى الأباطرة يدافعون فيها عن الدين الذين اعتنقوه بعد أن شبوا على الوثنية والفلسفة وهو فريقان: فريق ينتقد الفلسفة ويبين أنها تخلوا من الحق كلية لإلغاء أي نزعة للتوفيق بينها وبين الدين المسيحي، وفريق يعجب بها ويوظفها للدفاع عن الدين، ورجال الفريق الثاني هم الذين يهموننا في هذا السياق، بوجه خاص، أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص261.

[2]- كيرلسن سليم بسترس، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنسية، مرجع سابق، ص213.

[3]- أتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996، ص 36.

[4]- كيرلسن سليم بسترس وآخرون، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، مرجع سابق، ص214.

[5]- المرجع نفسه، ص218.

وهذا يعني أن التفكير الفلسفي العقلاني لا يتناقض مع مقتضيات الدين المسيحي، وإنما يسير معه في اتجاه واحد، ويعمل لصالحه جنبا إلى جنب، أي أن القضايا العقلية والحقائق النقلية كلاهما تعبيرات عن الحقيقة لكن وفق أسس مختلفة.

غير أن هذه المرونة في التعامل مع الفلسفة لا تلغي نكرانها وازدراها من قبل فريق من المحتجين والذين نبذوا الكثير من نظرياتها، إما لأنها أبرزت أقوالا معارضة للمسيحية، كما هو الحال بالنسبة للأرسطوطالية* التي انتقدوها أيما انتقاد لأنها تقول بان المحرك الأول لا يحرك حركة فاعلية بل حركة غائية وأنه ليس خالقا ولا منظما للعالم، وأن العالم قديم ضروري بمادته وصوره وغيرها، أو لأنها تخالف التصورات الرئيسية للمسيحية كعقيدة توحيدية مثل الكتب الفلسفية التي تتحدث عن الله والألوهية والآلهة دون فارق ولا تمييز ومثل قدم المادة والتناسخ...إلخ.[1]

ذلك أننا نميز –في حقيقة الأمر- اتجاهين في التفاعل مع الفلسفة: اتجاه يعجب أنصاره بالفلسفة اليونانية ويلتمسون رفعتها، إذ يتحرون ما بلغت إليه من حقائق أعلنتها المسيحية من جهتها، ويخلصون من ذلك إلى انه لا تعارض بين الفلسفة ومبادئ الدين المسيحي، بل إن الفلسفة تمهد السبيل لدين، فالاتفاق بينهما صريح وأكيد.

واتجاه ثان ينتصر أصحابه للمسيحية ويحملون في المقابل على المذاهب اليونانية ويدللون على أنها مصدر للبدع في الكنيسة، كما يعارضونها "بالحقيقة المسيحية" لكشف ما يوجد بينهما من تعارض وإختلاف، وقد بذل أصحاب هذا الفريق قصارى جهدهم في نقد الفلسفة وتبيان أنها لا تقود سوى إلى الهرطقة والتضليل لدحض أي محاولة للتقريب بينها وبين العقيدة المسيحية.[2]وفي هذا السياق انتقدت الأفلاطونية المحدثة بوجه خاص وتعرضت لأشد التضييق مقارنة بغيرها من الفلسفات، وذلك لأنها تزامنت في الظهور مع الدين المسيحي ومن ثمة نظر إليها على أنها قد حاولت أن تخلق مركزا مضادا للمسيحية بواسطة إحيائها للديانات القديمة[3].

وقد ولد هذا الهجوم العنيف على الفلسفة إشكالية معقدة وعويصة وهي ما وجه العلاقة بين العقل والوحي؟ وأيهما أسبق وأشمل من الآخر؟

وعليه أثيرت الكثير من الشكوك حول طبيعة اللاهوت المسيحي وحول حدود العلاقة بينه وبين الفلسفة، مما أفرز سلسلة من الاستفهامات أبرزها: هل هناك معنى حقيقي لتعبير الفلسفة المسيحية؟* وهل هذا يعني أن اللاهوت المسيحي فلسفة بعينه؟ إلى أي مدى يمكن أن يصبح العقل مسائلا للوحي المسيحي؟

---

*- كما أنكر المسيحيون الأفكار الأرسطوطالية ونفروا منها، كذلك أجمعوا على نبذ الأبيقورية وازدرائها لأنها كانت تؤلف الموجودات من ذرات مادية ليس غير، بما في ذلك الآلهة والنفوس البشرية وتنكر الخلود، وتقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة، أما الرواقية فأنكروا عليها قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة،، وجواز الانتحار...إلخ، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 254، 255.

[1]- يوسف كرم ، مرجع سابق، ص ص 254، 256.

[2]- المرجع نفسه، ص261.

[3] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1971، ص 54.

*- كثيرة هي الشكوك التي أثيرت حول وجود الفلسفة المسيحية ذاتها، وهي تلك الشكوك التي رفع لواءها المؤرخون من ناحية، والفلاسفة من ناحية ثانية، والأوسكولائيون من ناحية ثالثة، وقد استمرت الجدالات =

وهذا ما طرح أمام الكنيسة مسألة التعامل مع العقل ومدى تحكيمه في حل الإشكاليات ذات الطابع الديني وكذا العلاقة بين الفلسفة والدين المسيحي على ما يوجد بينهما من تباين واختلاف، "فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان"[1]، وليس ثمة أي تعلق ذاتي بينهما يقضي بحمل احدهما على الآخر.

لكن على أن لا يفهم أن هناك تمايزا ظاهرا في ذلك، فجملة الأفكار التي كونها اللاهوت وأصبحت من صلبه كانت قد انتظمت من أمشاج الفكر القديم بحيث اصطبغت نظريات العقل الصرفة بأفكار القديسين ولاهوتهم الديني، بل إن آباء الكنسية لم يعترفوا أصلا بالتمايز بين الفلسفة واللاهوت، ولهذا فإن سؤال التفريق بينهما لم يكن واردا كقضية تهدف إلى التمايز وتستوجب الحل، ولابد من التأكيد هنا على أن هذا التداخل تم بطريقة عفوية ودون إكراهات لأن الفلسفة كانت تمثل الطريق الأمثل للدفاع عن العقيدة المسيحية.[2]

غير أن هذا التوافق بين الفلسفة والدين لا يسمح –حتى الآن- بالحديث عن ما يمكن تسميته: "فلسفة مسيحية"، وذلك لانحسار دور الفلسفة في الدفاع فقط عن العقيدة المسيحية، إذ تم اعتبار أي فلسفة لا تذعن للعقيدة الدينية، فهي لابد أن تكون وثنية[3]، كما لم يسمح ببذل العقل إلا في الحدود التي يقرها اللاهوت ويقضي بها، فلقد تم حصر التصور العقلي المجرد في نطاق ما تمليه الممارسات اللاهوتية فحسب أي أن العقل لا يعمل إلا لخدمة الدين ووفق حدوده.

وبهذا أمكننا القول بأنه: ومع كل هذا النشاط العارم طوال القرون الأولى، فإنه لم تظهر "فلسفة مسيحية " بالمعنى الدقيق للكلمة ذلك أن الاستنجاد بالمأثور الفلسفي اليوناني كان من الأصل اضطراريا لتمثيل المبادئ اللاهوتية في بناءات عقلية صارمة كان الهدف الرئيس من ورائها حل الإشكاليات اللاهوتية العالقة التي لم يقدر اللاهوت على حلها بمقوماته الخاصة، وأيضا لتطعيم النصوص الدينية بالمفاهيم والأفكار العقلية إلى غير ذلك من الدواعي التي فرضتها السجالات والحوارات غير المتكافئة بين المسيحيين وخصومهم، وغيرهم من المقتضيات الداخلية والخارجية على حد سواء، مما يعني أن المسيحية لم تطلب الفلسفة لذاتها – على الأقل في هذه المرحلة- وإنما لجأت إليها ووظفتها فقط لاعتبارات براغماتية.

استمر دور الكنسية في التعاظم أكثر فأكثر، وبمرور الوقت استقام صرحها وقويت أطرها اللاهوتية، ذلك أن رجال الكنسية قد أحكموا سطوتهم على اللاهوت،

=بخصوص هذا الشأن ردحا من الزمن، حيث أنها ظلت الشغل الشاغل للفلاسفة ورجال الدين طوال القرون الأولى الوسطية، وفي هذا الصدد يلغي الكثير من الفلاسفة أي أمكانية للمزاوجة بين العقيدة المسيحية والفلسفية اليونانية، بل ويذهبون إلى القول بأن فكرة الفلسفة المسيحية فكرة متناقشة ومستحيلة من منطلق أن العقل (أول الفلسفة) له ميدانه الذي يختلف تمام الاختلاف عن ميدان لنقل (الوحي آو الدين) فالفلسفة طريقها وللدين مجاله الخاص، ومن ثمة لا يمكننا الجمع بينهما على صعيد واحد.

راجع: إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي،القاهرة ، ط3، 1996، ص23، ص28.

[1]- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 01.

[2]- عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص288.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن ثمة على توجيه الممارسات الفكرية، وبذا تم حصر التفكير العقلي في حدود ما يمليه النقل ويسمح به[1]، إذ تم اختزال النشاط الفلسفي في بناء تصورات عقلية صرفة أريد بها إصباغ المبادئ اللاهوتية بالطابع العقلي للتفكير الفلسفي والتي لعبت بالفعل دورا كبيرا في حل الكثير من الإشكاليات اللاهوتية العالقة.

وعليه لم يسمح بالحديث عن فلسفة مسيحية* حتى مرحلة لاحقة، بعد إن ترسخ الإطار الكنسي[2]، فظهرت "الفلسفة المدرسية التي بذلت جهدا كبيرا في إضفاء الطابع المسيحي على الفلسفة، وهنا بسبب أن اللاهوت قد حدد وظيفته وهي الدفاع عن العقيدة، فإنه يمكن الحديث تجوزا، كما يذهب بعض المؤرخين عن فلسفة مسيحية، لأن موضوعاتها كانت تنظم في سياق العقيدة المسيحية"[3]، ووفق ما يخدم الوحي واللاهوت**، حيث أنها تقوم على العقل، لكن هذا العقل وحده غير كاف لتحصيل الحقائق وإدراكها بمعزل عن الإيمان المسيحي، فهي تحاول إلى جانب استنادها إلى التعقل أن تجمع في بحثها علن الحقيقة بين العقل والنقل في آن الوقت.

هذا ولقد هيمن الطابع اللاهوتي على التفكير الفلسفي طوال القرون الوسطى*، وفي غضون ذلك أنتج اللاهوت سلسلة لا نهائية من الثنائيات الضدية، مثل رجل الدين ورجل الدنيا، مملكة الله ومملكة الدنيا، الروح والجسد، الإيمان والعقل...إلخ، كما بذل الكثير من رجال الدين جهودا معتبرة في إرساء أسس اللاهوت المسيحي.[4]

بيد أن الحديث الفعلي عن حضور الفلسفة في الفكر المسيحي، وبالتالي تبادل التأثير بين العقل والنقل وإيجاد علاقة توفيقية بينهما، مدين بوجه خاص لجهود فلاسفة

---

[1]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص288

*- عارض الكثير من القساوسة ورجال الدين فكرة وجود فلسفة مسيحية، ورأوا أن لا علاقة البتة بين الفلسفة والدين المسيحي، ومن بين هؤلاء القديس برنار والقديس بطرس دمياني اللذان يعتقدان: "إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقا إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحي "فكرة الخلاص" التي لا صلة لها بالفلسفة، بل على الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة من منظورها، أنظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص01.

[2]- إميل برهييه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص296، 297.

[3]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص288.

**- اللاهوت الكنسي يقابل مفهوم الفلسفة المسيحية التي طبعت العصر الوسيط بطابعها، وعليه نجد أن كلمة "لاهوت" وكلمة "فلسفة" أو "حكمة" لها معنى واحد عند آباء الكنسية الأولين، حيث ان الفلسفة –في اعتقادهم- ما هي إلا البحث عن الحق والحق هو الدين، راجع: عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص289، وانظر أيضا: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص190.

*- ترتبط كلمة قرون وسطى بفكرة رائجة مفادها القهر والخضوع الفكريين، بحيث ينظر إليها الكثير من مؤرخي الفكر على أنها فترة ظلام وركود، توقف فيها الفكر عن الإبداع، جراء سطوة الكنيسة التي استعبدت العقل الإنساني، ولم تسمح بالتفكير إلا في حدود النقل والإيمان، وهذا يؤول بدوره إلى أن الفلسفة ينبغي أن تكون في خدمة اللاهوت، فلا تطلب المعرفة لذاتها، ولا تبحث سوى فيما تمليه العقيدة الدينية.

[4]-عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص289.

وقديسين** من أمثال القديس أوغسطين*** والقديس أنسلم اللذان يعود إليهما الفضل في إدخال المأثور الفلسفي اليوناني إلى عمق الفكر المسيحي والتمهيد لتأسيس علاقة واضحة ووثيقة بين الفلسفة والدين.

فالأول (أوغسطين) حاول التوفيق بين المعتقدات الدينية التي تدعو إليها المسيحية، وما تقوم عليه الفلسفة من مبادئ عقل ومنطق، واضعا بذلك الأسس الأولى الصريحة للتعامل الفلسفي مع الدين، أما الثاني (أنسلم) فأراد التوفيق بين العقل والنقل، بين الفكر والمحبة، مؤكدا على أن حقيقة العقل لا تتعارض مع حقيقة الإيمان ولا تناقضها، وإنما تتوافق معها وتكملها.

4- توفيقية فيلون الإسكندري:

يعد فيلون اليهودي واحدا من أبرز فلاسفة الإسكندرية الذي قدموا جهدا معتبرا في إنشاء علاقة حوار بين الفلسفة والدين ومحاولة التقريب بينهما، ذلك أنه لم يجعل الدين اليهودي الأساس الوحيد لكل تفكيره، وإنما أولى أيضا عناية بالغة بالفلسفة واقتبس من صلبها عديد النظريات والأفكار، مما جعل البحث الفلسفي يكتسي لديه صبغة خاصة ومميزة.

يعتقد فيلون بأن الشريعة اليهودية هي المنطلق والطريق الأوثق لكل حكمة أو معرفة، فهو يؤمن بكل ما ورد في الكتب المقدسة ولا يستثني منها أي كتاب[1]، غير أنه -ومع شدة تعلقه بدينه اليهودي- لم يقف عند حدود ما قدمته الحكمة اليهودية من فهم إيماني، وأبدى إعجابا كبيرا بالفلسفة اليونانية وما تضمنته من مقولات ومبادئ.

فهو يرى أن الخطاب الفلسفي والشريعة اليهودية كلاهما تعبيرات عن الحقيقة، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة، أي أن الدين حق والفلسفة حق وكل ما بينهما من فارق أن الدين أكمل وأتم وإن كان أقل تفصيلا وتدقيقا، في حين أن الفلسفة اليونانية أقل شمولا ولكنها أكثر تفصيلا وأدق صياغة[2].

بيد أن تأثره بالتفكير الفلسفي لا يلغي تغليبه لعقيدته اليهودية* وولاءه لأهم أسسها ومنطلقاتها، فالحقيقة الدينية عنده هي القاعدة الأولى لكل تفكير وهي التي تشرح

**- ثمة جدل واسع حول تسمية الفلسفة الوسيطية: أهي فلسفة مسيحية؟ أم أسكولية؟ أم أوروبية؟ ...إلخ، وحتى حول ألقاب مفكريها: أهم فلاسفة، أم مفكرين، أم لاهوتيين، أم قديسين؟ وذلك استمرار لجملة المجادلات التي استعرت وطال أمدها بين المؤرخين والمفكرين حول العصور الوسطى، وكل ما يمت إليها بصلة، راجع إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، مرجع سابق، ص19.

***- فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن 09 وتنتهي تقريبا في القرن 14، أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن 09 فتسمى بفترة الآباء Age patristique لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرا على آباء الكنسية، ووفقا لهذا التقسيم القديس أوغسطين ليس من فلاسفة العصور الوسطى، بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الآباء.

[1]- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1959، ص 90.

[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 220، 221.

*على الرغم من أن فيلون ولد غير بعيد عن ميلاد المسيح، إلا أنه لم يتعامل مع الدين المسيحي، وبنى نسقه الفلسفي متأثرا بعقيدته اليهودية، وذلك راجع على الأرجح إلى أن الفترة التي وجد فيها، لم يكن قد نضج فيها شيء عن علاقة الفلسفة اليونانية بالمسيحية كديانة.

الفلسفة اليونانية وتتممها، مما يعني اجمالا أن أقوال التوراة لا تتعارض مع نظم الفلسفة ونظرياتها، مع ميل واضح لعقيدة العهد القديم.

لقد استطاع فيلون أن يحيط بالمأثور الفلسفي اليوناني إحاطة كبيرة ويحصل معظم أجزائه، فقد كان تدارس التفكير الفلسفي العقلي ميزة ذلك العصر الذي غزته الفلسفة اليونانية وسيطرت على عقوله، وما كان عليه سوى أن يخصها بالبحث ويقف موقفا واضحا إزاءها، لاسيما فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية[1]، وقد حظيت عنده الفلسفة الأفلاطونية- بوجه خاص- باهتمام بالغ، وإن كان قد اطلع على غيرها من الفلسفات كالأرسطية والرواقية، المنتشرة في عصره.

إنه يقرر صراحة أنه مع الأفلاطونيين في كثير من المعتقدات والأفكار، ومن ذلك قولهم إن للعالم نشأة وميلادا، وإنه ليس بذاته معرضا للفساد، فهذا الاعتقاد في رأيه كان أيضا رأي موسى النبي، وهذا يعني أن ثمة اتفاقا ضمنيا بين الأفلاطونيين ودين التوراة[2]، فلا فرق إذن بين تعاليم الأفلاطونية ومعتقدات الكتاب المقدس.

لقد تأثر فيلون بأفلاطون كثيرا وقرأ العديد من محاوراته لاسيما محاورتي "فيدون" و "طيماوس" اللتان استلهم منهما الكثير من أفكاره وآرائه[3]، ويبدو الأثر الأفلاطوني واضحا على تفكيره من خلال قوله بفكرة الوسائط، ذلك أنه يرى – متأثرا بعقيدته اليهودية- أن المبدأ الأول مفارق ومتعال ولا يمكنه أن يتصل بالعالم الحسي ويؤثر فيه مباشرة، وبالتالي من الضروري ملأ المسافة بينه وبين هذا العالم المادي المعرض للتغير والفساد بوسائط إلهية* أولها **اللوغوس** الذي ينطوي على المثل أو النماذج التي يتكون منها العالم المحسوس، وكل هذا جاء على خلفية أفلاطونية[4]، فاللوغوس* أو الكلمة ينطوي على المثل أو النماذج التي يخلق الله العالم على صورتها

---

[1] - عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 90.

[2] - نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، مرجع سابق، ص 82.

[3] - المرجع نفسه، ص83.

*- الإله وفقا للتصور الفيلوني - وعلى نحو ما تدعو إليه الأديان السماوية جميعها- متعال مفارق للعالم، لا يتصل به إلا عبر وسائط تتسلسل هرميا وتنقسم إلى جملة من الكيانات المتمايزة، أولها اللوغوس أو الكلمة، ابن الله، الذي ينطوي المثل والنماذج التي يخلق الله العالم على صورتها، تليه الحكمة الإلهية التي بها يتحد لينتج العالم، وهو أخيرا: الملائكة والجن النارية أو الهوائية التي تنفذ الأوامر الإلهية, وهؤلاء الوسطاء هم أيضا واسطة النفس في الصعود إلى الله، إذ تتدرج من وسيط إلى آخر حتى تبلغ الوسيط الأعظم اللوغوس. ولمزيد من التفصيل يراجع هناك إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة: الجزء الثاني(الفلسفة الهلنستية والرومانية)، مرجع سابق، ص ص 228، 229.

[4] -عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 286.

*- يحمل اللوغوس معان ومفاهيم مختلفة تختلف من سياق إلى آخر، ففي حين يعني في التعريف اللغوي التجمع والوصل، نجده يحمل في التعريف المنطقي معنى المفهوم، وهو في معناه الفلسفي العام القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تحوله من ضد إلى ضد، والذي يتميز بالثبات بخلاف كائنات العالم الحسي المتكثرة...الخ، ولمعلومات أوفى راجع: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1969، ص 140. وانظر أيضا: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص ص 372،371.

ومثالها على نحو الصور الأفلاطونية، وفي فكرة الوسائط هذه شبه كبير مع فلسفة أفلوطين كما سنرى لاحقا.

دائما- وفي سياق المقاربة بين الحقائق العقلية وما يقابلها من حقائق نقلية في العقيدة اليهودية- يذهب فيلون إلى التأكيد بأهمية تأويل كل ما ورد في التوراة من أحكام ونصوص[1]، سيما ما تعلق بوصف الله وتشبيهه، إذ يمكننا من خلال التأويل إزالة المعتقدات الخاطئة التي تنسب إلى الذات الإلهية أوصافا بشرية، هي منها في براء، كالكلام والحركة وغيرها من الصفات، "حيث أن الله جل شأنه لا يستفزه أي غضب ولا يتكلم بحروف وأصوات، ولكن كيما يقرب لنا صورة الحدث أو الوضع الذي يكون فيه... استعمل بالضرورة اللغة التي نستطيع أن نفهمها وندرك من خلالها الحدث ليس إلا"[2]، أي أن المسألة لا تتعدى في عمومها تقريب المعاني الدينية إلى عقولنا القاصرة عن إدراك العديد من النصوص والمسائل الإيمانية التي تستعصي على الفهم البشري المحدود.

وبالتالي، فإن التأويل جد ضروري للتقريب بين الموحى الإيماني والتفكير العقلي وتعميق الصلة بينهما، فبه فقط أمكننا الولوج إلى عمق النص الديني وإدراك كنهه، حيث أن القراءة الحرفية المباشرة للكثير من النصوص الدينية لا تجد نفعا في الوصول إلى المعنى الجوهري الحقيقي، مما يستوجب تأويلها رمزيا ومجازيا.

ويبدو أن فيلون قد استخدم منهج التأويل هذا متأثرا بطريقة تفسير الرموز الدينية التي كانت شائعة في عصره، وترجع بالأساس إلى العبادات السرية كعبادة إزيس وعبادة أوزيريس[3]، وهي في الأصل طريقة قديمة قد ترجع إلى الأسرار الأوروفية، ولقد استعملت في شرح أشعار هوميروس[*]، كما عرفها الرواقيون أيضا ولجأوا إليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية[4].

ويعد عمل فيلون نموذجيا لا لأنه اعتمد التأويل المجازي في قراءة النصوص الدينية وتفسيرها فحسب، بل لأنه قد أدخل بهذا التأويل " إلى الكتاب المقدس توفيقية فلسفية قوامها الأفلاطونية والأرسطالية والرواقية وهي ترسم مقدما معالم أفلاطونية

[1] - محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 142.

[2] - عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، مرجع سابق، ص 102.

[3] - عباس محمود العقاد، عبقرية المسيح، مرجع سابق، ص 78.

[*] الملحمة اليونانية في عمومها بما فيها أشعار هوميروس، من جوهرها تمجيد صراعات البشر وتعظيمهم من خلال الأسطورة، وهي تقوم على إيمان ديني عميق، غير أنها تشهد في حرفيتها على تصوير الآلهة اليونانية: زوس وآلهة الأولمب يتدخلون ماديا في الشؤون البشرية، فيمنحون البشر العطاءات ويسترضون خواطرهم، لكن تمثيل الأسطورة نفسه ينهد إلى تجاوز هذه المادية الضيقة، فهو لا يتعدى كونه شكل إيحاء يساعد على فهم سر الكون، مما يقتضي ضرورة التأويل الرمزي لهذه الأشعار دون أن توخذ على حرفيتها الضيقة. أنظر: بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت- باريس- الطبعة الأولى، 1982، ص ص 08، 09.

[4] - محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 222.

أفلوطين المحدثة"[1]، كما توضح ملامح السجال بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة.

فلقد ساهم فيلون من خلال تأويله المجازي للنصوص التوراتية، في تفعيل الوساطة النظرية بين أفلاطون وأرسطو، إذ قام بالتقريب بين آراء أفلاطون المثالية وأفكار أرسطو الواقعية، على ما يوجد بينهما من انفصام وتباعد، وقد ساعده هذا التوفيق الفلسفي كثيرا في تمثل أحكام النص الديني وفهمها فهما عقلانيا.

يمضي فيلون فيما بعد أيضا إلى التصوف، وقد وجد لمحاولته هذه تشجيعا في مطالعة الكتب الفلسفية والعمل على شرحها وتفسيرها، ويبدو أن ثمة عاملا آخر قد شجه على الخوض في تجربة التصوف نحو المعرفة الحقة، هو أنه وجد مثالا عمليا حيا على هذه المعرفة أو على محاولة بلوغها واكتسابها عند جماعة يقول عنهم إنهم كانوا يعيشون بالقرب من الإسكندرية، وهم في أغلب الظن جماعة من أتقياء اليهود مارسوا حياة الزهد والعبادة ووهبوا حياتهم لمعرفة الله[2].

ولقد مكنته هذه التجربة من بلوغ أقصى مراتب التأمل الروحي الديني، ذلك التأمل الذي ينتهي عند الرؤية، مما يعني أن فيلون لم يكتف بالتأمل النظري، بل وجه التفكير الفلسفي نحو العبادة والتصوف، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الفلسفة اختلطت عنده بالدين والوحي[*] واصطبغت بهما.

وهكذا إذن وصل فيلون إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، فكانت النتيجة العامة لمذهبه الفكري أن صارت الفلسفة لديه مطبوعة بطابع ديني خاص، بيد أنه من الأهمية بمكان الإشارة في هذا المقام إلى أن مزج الدين بالفلسفة ليس حكرا على فيلون، وإنما هو أحد أهم خصائص التطور العقلي الذي ساد الإسكندرية، فلقد بات ملموحا في الجو الفكري العام للعصر السكندري ميل الفلسفة إلى الدين، وميل الدين إلى الفلسفة، غير أنه أكثر وضوحا واكتمالا لدى فيلون الذي قدم محاولة أنموذجية في وضع الإرهاصات الأولى لجدل العقل والإيمان وتوثيق الصلة بينهما، وما من شك أن عمله هذا سيكون مقدمة رائدة ونوعية لما سيقدمه أفلوطين لاحقا.

5- بين الفلسفة والدين المسيحي: لاهوت الأفلاطونية المحدثة.

إذا كان فيلون الإسكندري قد دشن البدايات الصريحة لبحث العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن أفلوطين قد تابع، وفي المسار ذاته، بحث حدود العلاقة بين ما هو ديني وما هو عقلي، ورصد أهم ملامحها مؤسسا أهم تطوراتها، إذ قام بالدمج بين الفهم الإيماني والتفكير العقلي، وجعلهما ينصهران في بوتقة واحدة.

---

[1] - روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، مرجع سابق، ص 119.

[2]- نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، مرجع سابق، ص ص 85،86.

[*]- يلتقي الفكر الفيلوني في الكثير من محاوره مع الفكر الهرمسي، الذي ينسب إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون، منذ أواخر القرن 4 م، حيث أنهما يهدفان معا إلى إنشاء فلسفة إلهية دينية، وقد أخذا بالتيارين الفلسفين لمعرفة الله: تيار التأمل في الإله عن طريق العالم وقوامه النظر الفلسفي، وتيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم بالنزوع إلى الزهد والتصوف، مما ساهم في التمهيد لفلسفة أفلوطين. أنظر: عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2003، ص 250.

فلقد كان التوفيق بين النظريات في عصره على أشده، والتوفيق هذا كان بين الفلسفة الإغريقية من جهة، والدين من جهة أخرى، وما أن جاء الدين المسيحي حتى كان التوفيق معه، فتأثرت الفلسفة وصارت فلسفة دينية[1]، وهو التوفيق ذاته الذي صمم أفلوطين، في نزعة تلفيقية واضحة، أن يقيم عليه مذهبه الفلسفي، فكان التفكير عنده ليس فلسفة عقل نظري وفقط، بل أيضا فلسفة دينية.

لقد استوعب أفلوطين مجمل المذاهب الفلسفية السائدة في عصره ونسجها في وحدة واحدة انطلاقا من اتجاهه الفكري العام الذي يرمي إلى إدماج المذاهب بعضها في بعض[2]، غير أنه قام بوجه خاص، بإعادة تمثل الفلسفة الموروثة عن الأفلاطونية والأرسطية ووفق بينهما وبين الدين المسيحي، فكان بذلك أبرز مؤسسي الأفلاطونية المحدثة*.

لقد نبعت الأفلاطونية المحدثة من نفس المشاغل الدينية العامة التي نبعت منها المسيحية، إذ تشكلت ملامحها الرئيسية في الفترة ذاتها التي تكونت فيها المسيحية، بل واستخدمت، في أحايين كثيرة ومواضع مختلفة، المادة الدينية نفسها التي عرضنا لها فيما سبق، وقد بدى في أول الأمر أنهما مختلفان كل الاختلاف في الشكل والمبدأ والطقوس، ثم في اختيار وتنسيق العناصر المختلفة التي استخدمتها كل منهما، ولكنهما قد تشابهتا بعد ذلك في الكثير من الخصائص العامة[3].

وسنحاول في هذا السياق استجلاء أهم نقاط التماثل بين الأفلاطونية المحدثة، وبين ما أصبح لاحقا أساسا من أسس اللاهوت المسيحي، وذلك للامساك بالعناصر الأفلوطينية التي تم تجميعها لتتماشى مع الروح المسيحية من جهة، ولرصد القيم المسيحية الروحية التي تم إسقاطها على الفكر الأفلوطيني من جهة أخرى، و من ثمة تحديد التفاعلات الجوهرية بين الفلسفة الأفلوطينية واللاهوت المسيحي.

إن الأفلاطونية المحدثة، ممثلة في أفلوطين* تشكل واسطة حيوية بين الميتافيزيقا اليونانية التي أنهت رسم حدودها الأفلاطونية والأرسطية، وبين اللاهوت

---

[1] - رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979 ، ص ص 56،57.

[2]- محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، مرجع سابق، ص 93.

*عادة ما تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى أفلوطين لأنه أحد أهم الذين ساهموا في إنشاء هذا المذهب الفكري، بتوفيقه بين أفلاطون وأرسطو وبين الدين المسيحي، غير أن هذا المذهب يدين في الواقع لغير واحد من الفلاسفة كما أشرنا سابقا.

[3]- شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص198.

*- كل فلسفة، منذ أفلاطون، هي بطريقة ما أفلاطونية محدثة، لكن توجد أنماط من الأفلاطونيات المحدثة، يوجد مثلا: الأفلاطونية الوسيطة التي أولت اهتماما خاصا بالدراسات السياسية لأفلاطون وأدمجت جزءا كبيرا من منطق وميتافيزيقا أرسطو في التراث الأفلاطوني. وتوجد أيضا الأفلاطونية المحدثة< لأفلوطين> التي تعالج من خلال صفحات كثيرة للتاسوعات المسائل التي طرحها المعلمان أفلاطون وأرسطو وهي التي نقصدها في هذا المقام من البحث. وأخيرا، توجد الأفلاطونية المحدثة لدى خلفاء أفلوطين، بالخصوص رؤساء المدارس الفلسفية لأثينا والإسكندرية، وأبرزهم على الإطلاق فرفوريوس الصوري تلميذ أفلوطين. راجع:

المسيحي الذي بدا باهتا في بداياته، ولم يرق إلى مستوى من العقلانية تجعله قادرا على الدفاع عن جملة التصورات التي يحملها.

لقد قدمت الأفلاطونية المحدثة -على اعتبار أنها نظام فلسفي، دفع التصورات الواقعية النظرية والعملية إلى المطلق – للاهوت الفلسفي طرحا فلسفيا مميزا يذهب في أحد أهم مبادئه إلى القول بأن الوجود الحقيقي إنما هو وجود الأول أو الواحد[1]، "المعنى الفرد المنطوي على الأشياء كلها >[2]، الموجود دائما وأبدا في أزل لا يتبدل و لا نهاية له" [3].

وإله أفلوطين هذا هو الأصل والمبدأ لكل شيء، والأشياء جميعها ما هي إلا صورة منه وأثر عنه، لا يحتاج أبدا في أي شيء إلى شيء لأنه ببساطة ليس بشيء من هذه الأشياء* وإنما هو مبدعها الذي إليه ترد كلها ، وهو بذلك الوحيد الذي يمكن تسميته "سبب السبب" أو "سبب الأسباب"[4].

فالواحد هو الأعلى كمالا ووحدة وليس من شيء في سموه وقداسته[5] وهو < منبثق من ذاته ، فلا يحتاج إلى ما يمسكه أو يشركه في كونه ، بل كانت الأشياء بما كان هو ذاته، أو بألا يكون قط شيئا آخر، لأنه لا يحتاج ليستوي على ما كان عليه في ذاته، إلى شيء من الأشياء"[6].

والطرح عينه تقريبا نجده في العقيدة المسيحية، "إذ يؤمن المسيحيون بأن الله هو الإله الوحيد الأزلي*، القدير، خالق الكون وسائر ما فيه"[7]، المنزه العظيم، الذي لا

Mushin Mahdi. La cité vertueuse d Alfarabi. Op. cit. p78.

[1] - ت6. 5. 1 ص 600 . في الإحالات التي نستمدها من تاسوعات أفلوطين، نعين بالتتابع رقم التاسوع، ثم الفصل، ثم القسم في هذا الفصل وأخيرا الصفحة.

[2] - ت 6. 8. 17. ص 685.

[3] - ت3. 7. 11. ص 274.

* - يصف إميل برهيه، بشكل دقيق، تفرد الأصل الأول عندما يكتب: "إن المصدر(الأصل) لا يمكنه أن يمتلك أية خاصية تمتلكها الموجودات، لأنه عندئذ سيكون شيئا بين الأشياء الأخرى، كائنا بين كائنات أخرى، لكن عندما لا يمتلك أية خاصية للموجودات فإنه يظهر للفكر الذي يريد الإمساك به كائنا خالصا>:

"elle apparait a la pensée qui voudrait la saisir comme un pur non- être: Pierre Aubenque. Et autres. Histoire de philosophie. Idées. Doctrine. Op.cit p239.

[4] Michel Fattal et autres. Etudes sur Plotin. Op. cit. p220.

[5]- ت1 ، 7 ، 1 ص95.

[6] - ت6 ، 8 ، 1 ص688.

*الإيمان بالله الواحد عقيدة أساسية تشرك فيها الديانات السماوية، فاليهودية تعلن : < اسمع يا إسرائيل، إن الرب إلهنا هو رب واحد ، و إله واحد (تثنية 4.6) و المسيحيون يعترفون : < نؤمن بإله واحد > و الإسلام يشهد " لا إله إلا الله " ، أنظر: نهي النجار ، مرجع سابق ، ص62.

[7] - المرجع نفسه ص 63.

تستطيع الذوات الإنسانية القاصرة فهم ذاته الداخلية، فهي بعيدة كل البعد عن إدراكها ، وجل ما نعرفه عن ذاته المتسامية هو ما يقوله هو لنا ويرينا إياه فيما يعتقد الإيمان المسيحي دائما .

غير أن العقيدة الجوهرية في المسيحية لا تقتصر على الإيمان بوحدانية الله فحسب، بل تقول أيضا بالتثليث، أي بوحدة ثلاثة أوجه في الله هي: الأب و الابن و الروح القدس، وهذا الثالوث المقدس يقوم أساسا على فكرة المحبة ومؤداها – كما رأينا سابقا – أن الله محبة، إنه في ذاته علاقة حب أزلية وحركة عطاء دائمة بين الأب والابن والروح القدس، وهكذا نستنتج بأنه ليس إلها جامدا كإله أفلوطين المعقول والمتعال، بل إله محب للإنسان قريب الصلة به[1].

لكن كيف تنشأ سائر الأمور عن الأول مع كونه باقيا في ذاته؟ لقد أجاب أفلوطين عن هذا التساؤل في تاسوعته الخامسة، متأثرا بالميتافيزيقيا اليونانية، وبخاصة أفلاطون[*]، بقوله: "... لا ينتج عنه(أي الواحد) إلا ما هو أعظم الأشياء بعده"[2]، فلما كان الواحد مبدأ أولا، فمن المنطقي أن تنشأ عنه كل الأمور، فالأشياء كلها من لدنه وإلا لم يكن إلها.

وهذا الشيء الأعظم بعده "إنما هو الروح[*]الذي يأتي في المقام الثاني، فإن الروح يشاهد ذلك الواحد ولا يحتاج إلا إليه، أما الواحد فلا يحتاج قط إلى الروح. ثم إن الذي ينتج عما هو أعظم من الروح، إنما هو الروح بالذات، والروح أعظم الأشياء كلها، لأن سائر الأشياء إنما تأتي بعده، وكما أن النفس هي من الروح عقله وفعله إن جاز لنا القول، فالروح كذلك من الواحد. ولكنما عقل النفس مغشاة جوانبه على انه من الروح بمثابة صورته، فلا غرو إن كان ينبغي له أن يوجه وجهه للروح. وكذلك القول

---

[1]- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطو و المدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص224.

[*]- يبدو الأثر الأفلاطوني واضحا على الفلسفة الأفلوطينية، فالواحد الذي يتحدث عنه أفلوطين هو الواحد ذاته الذي يسميه أفلاطون الخير المحض أو الخير بالذات، أما أرسطو فقد انتقد فكرته في الألوهة في قوله< ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن الأول مفارق منزه وروحاني، ولكنه عندما يقول في أنه < يعرف ذاته بذاته، يعود وينفي عنه كونه الأول> راجع: ت5، 1، 8 ص ص 432، 433 و ت 5، 1، 9 ص 433.

[2]. ت 5. 1. 6 ص433.

[*]- يصطلح أفلوطين على تسمية الكائن الأول الذي ينبعث عن الواحد بلفظة: الروح، واسطته في الربط بين الإله المفارق والعالم الحسي، ويتفق معه في هذه التسمية بدلالتها الدينية عدد من الباحثين من أمثال: جان ترويا وأرنو(Arnau) وهنيمن (Heinemann)، في حين يفضل البعض كاميل بريهيه ونجيب بلدي استعمال كلمة(Intelligence) التي تعني الفكر والذكاء، أما الباحثين العرب كعبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا وخالد غسان... وغيرهم فيفضلون تسمية< العقل>، وهي تسمية قلما ترد عند أفلوطين، هذا ويطلق أفلوطين على الروح تسميات أخرى عديدة من بينها: الفعل الأول للخير< الحياة الأولى>، الإله المشرف على النفس< العقل الكوني>.

ولمزيد من الإسهاب والتفصيل: راجع: التاسوعة الثالثة والخامسة وأنظر: خالد غسان، أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى، 1983، ص 106. وراجع أيضا:

E. Bréhier. Histoire de la philosophie II période Hellénistique et romaine. Cerces édition. 1994. P 228 et suite.

في الروح: يوجه وجهه هو أيضا للواحد حتى يستوي روحا. هذا وإنه يشاهد الواحد غير منفصل عنه، لأنه بعده ولا يتوسطهما شيء، كما أنه ليس بين النفس والروح وسط، فضلا على أن كل شيء يرغب في من ولده، ويعشقه، لاسيما إذا كان الوالد والمولود وحدهما. وإن كان الوالد هو الخير الأعظم أدى ذلك بالمولود أن ينظم إليه لا محالة بحيث أنهما لا ينفصلان إلا بالغيرية"[1].

فحسب أفلوطين وجود الموجودات لا يمكن أن يفسر بفعل قصدي أي بسعي من الواحد إلى الخلق، إذ لا يمكن أن نتصور الواحد يحتاج إلى شيء أو يسعى إلى إيجاد شيء آخر غير ذاته، وإنما يفسر بالفيض، فالواحد بما أنه كامل وعظيم فهو ينزع إلى توليد موجودات أخرى، فكماله أدى إلى فيضانه فأنتج وجودا آخر، وهذا الذي نتج هو العقل الذي يتقدم على الأشياء كلها، لا بمعنى التقدم في الزمن، بل بمعنى أنه الأول بالطبع، وتأمل للواحد، فهو يلتفت إليه ويتأمله لكي يستمد منه وجوده من جهة، وهو يتأمل ذاته من جهة أخرى، فينتج عن ذلك أن يكون عقلا فيصبح: وجودا معقولا وعاقلا، وعنه تصدر النفس الكلية.

وهذا يعني إجمالا أن العالم المعقول مبني على ثلاثة أقانيم أو جواهر وهي:

-أ- الواحد: إله أفلوطين وحقيقته العليا، وهو ليس بالمعرفة لأن المعرفة تفترض ذاتا عارفة وموضوعا معروفا، وليس بالوجود بل هو مصدر الوجود، إنه ضامن تماسك الأشياء، وهو مصدر كل شيء، ولا يرغب في شيء لأن الرغبة نقص وهو كامل، وبما أنه كامل فإنه ينزع إلى إنتاج موجودات أخرى

-ب- العقل: وهو يقابل الوجود المعقول لدى أفلاطون، إنه الوحدة المتعددة، حيث يشتمل على المعقولات على نحو المثل الأفلاطونية، وهو مبدأ كل جميل، إذ يجعل الحقيقة متماسكة ومتناغمة. والعقل يفكر في الواحد وفي ذاته ومن ثمة يولد الأقنوم الثالث.

-ج- النفس*: هي الواسطة بين العقل الذي تصدر عنه وبين العالم المحسوس الذي يفيض عنها، فهي التي تعطي المادة صورها المعقولة ومنها بالتالي ينشأ العالم المادي، على نحو ما يذهب إليه أفلاطون دائما. وهي نوع من الحركة لكنها حركة منطقية، عقلية منظمة تخلق عالما منظما وتنقسم إلى أرواح فردية، مثل البشر، الحيوانات والنباتات، فالنفس الإنسانية* مثلا هي جزء من هذه النفس الكلية الصادرة عن العقل

---

[1]- آثرنا نقل النص حرفيا، ثم التعليق عليه، لأهميته الشديدة، أنظر: ت 5.1. 6. ص ص 430، 431.

*- إن النفس(الأقنوميةHypostatique)، في النسق الفلسفي الأفلوطيني، هي واسطة ضرورية بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وسيط يسمح لنا بإعادة استثمار العالم المعقول فلسفيا(ديالكتيكيا)، راجع:

Bernard Collette. Dialectique et Hénologie chez Plotin. Op.cit. P 18.

*- بالنسبة لأفلوطين، -كما هو بالنسبة لأفلاطون من قبله أيضا- النفس الإنسانية كانت موجودة وتبقى موجودة إلى الأبد، بمعنى خالدة، وهي نقطة تواصل بين المحسوس والمعقول سواء في حركتها الصاعدة إلى الله< الإتحاد النوراني>، أو في حركتها النازلة< الفيض الإلهي>. ولمزيد من التفصيل: راجع: مقدمة جيروم لوران:

Jérôme Laurent, « Plotin : première Ennéade, Introduction », Trad. Emile Bréhier. Ed les belles lettres .Paris.1999.PX et XI .

الفائض عن الواحد. وبهذا تكون كل نفس جزءا من الإله[1]. وبما أن هذا العالم موجود دائما، حسب أفلوطين، ولا توجد لحظة لا يوجد فيها- وهو ما يعني أنه ضروري- فإنه يجب القول إن "العناية الإلهية الكونية الشاملة هي تطابق مع العقل"[2].

وتأسيسا على هذا الطرح نستشف بأن ثمة تماثلا واضحا بين ثالوث أفلوطين الرباني وفكرة الأقانيم المسيحية التي تعد أحد المحاور الرئيسية للعقيدة المسيحية، لكن تماثل الأسس والمفاهيم هذا لا يلغي من جانب آخر انفراد الطرح المسيحي بالقول بفكرة: **يسوع الإله المتجسد***.

فوفقا للاعتقاد المسيحي يسوع المسيح "مسار للأب في الجوهر"، هو كلمة الله المتجسد- وهو الإله الإنسان والإنسان الإله، هو الذي جمع الله والإنسان، في ذاته، فصالحهما.."[3]، وهذا ما يحيل إلى أن الإله واحد ومتعدد في الوقت ذاته، كما يدل على أنه متماه مع الطبيعة البشرية، وهذا الاعتقاد يتعارض تماما مع الفلسفة الأفلوطينية، التي عرضنا لأهم محاورها منذ قليل، والتي تقول بإله واحد مفارق متعال،اقنومه(العقل الكوني) لا يساويه وانما ياتي في مرتبة متاخرة عنه .

من ناحية أخرى، تذهب الأفلاطونية المحدثة أيضا إلى القول بالتجربة الصوفية أو الكشف النوراني، التي تتيح للذات الارتقاء إلى عالم الروح والإتحاد بالواحد*، إذ تتدرج النفس في حركة صاعدة**، وفي حالة من النشوة الروحية في الارتقاء للوصول إلى الكمال الأسمى. وهذه الحركة هي في مقابل الحركة النازلة التي تنطلق، وبطريقة

---

[1]- يراجع هنا البحث المتواضع الذي كنا قد نشرناه في مجلة كتابات معاصرة: تأسيسات أفلوطين: المفاهيم الفلسفية كقيم دينية، كتابات معاصرة، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، العدد الثالث والستون، المجلد 16(آذار- نيسان)، 2007، ص 30.

[2]- Régis Jolivet, « Essai sur les rapports entre la pensée Grecque et la pensée chrétienne ». Op.cit. P 127-128.

* - سبق وأن رأينا أن الإله المتجسد هو يسوع المسيح الذي جاء مخلصا للبشرية بتجسده وموته مصلوبا فيما يعتقد المسيحيون.

[3] نهى النجار، مرجع سابق، ص 86.

*- لقد كان الإتحاد بالواحد غاية أفلوطين القصوى كما يروي عنه ذلك تلميذه فرفوريوس الذي ذكر أن أستاذه قد حصل على شرف الإتحاد بالله أربع مرات، وفي المقابل يذكر عن نفسه أنه فاز بهذا التقرب ونال شرف الاتصال بالإله مرة واحدة، راجع(كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته) الذي استهل به فريد جبر ترجمته لتاسوعات أفلوطين ص ص 40، 41.

**- نلاحظ حركتين أساسيتين لدى أفلوطين، واللتان توجدان في النفس والواقع: في النفس التي تنظم وتتمم الأشياء بوظيفة التوجيه نحو الواحد (التسرب)، وفي الواقع المتشكل- على العموم- من خلال نشاط< فيض> الواحد والعودة إلى الواحد. إن هاتين الحركتين غير منفصلتين إنهما وجهان لعملية دينامية واحدة تنتج الكل. راجع: Domenic O’meara. Plotin une introduction aux ennéades. Op.cit. p 148

عكسية، من الواحد[1] ومرورا بعدد من الحلقات المتوسطة (العقل، النفس الكلية، النفس الإنسانية) حتى اللاوجود أو المادة***.

وهذه التجربة الروحية**** أصدق دليل يؤكد وجود الواحد، فوحده الذي يتمكن من الظفر بالكشف النوراني ينال شرف القرب من عالم الروح والإقامة فيه[2]، وحينها يشاهد "الحسن الأعظم الرباني معين الحسن ومهده يشع بالساطعات النيرات بالحسن"[3] ويدرك كم هو عظيم الإله ولا يعود بحاجة إلى دليل.

وهو ما يقابل الحياة المطهرة حسب التعبير المسيحي، إذ يتوق الصوفيون الموحدون إلى أن "يصبحوا مجرد نظرة في تأمل الله دون أن تعكر صفوهم أي لطخة من العين الخبيثة، فهذا مثالهم الأعلى، لكن ثمة فرقا أساسي عن أفلوطين رغم كل ما اقتبسوه منه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أجل تعبيرهم، وهو أن هذه المسيرة لا يدفعها سعي بشري أو جهد بشري، فهي رد على نداء إلهي، تقودها المعرفة أو النعمة الإلهية"[4]

فالعلامة الفارقة بين الاعتقادين هي أن التطهير الأفلوطيني نزعة ذاتية أو سعي إرادي للصعود إلى العالم الروحي حيث الوجود المطلق، وعن ذلك يقول أفلوطين: "فليبادر إذا ويصبح ربانيا في الحسن، من أحسن عنده ميلا إلى أن يشاهد الإله والحسن"[5]، بينما التطهير المسيحي رد على نداء إلهي، أو بمعنى آخر استجابة لدعوة إلهية.

وفي هذا الصدد يرى روجيه أرنلديز "أنه لمن الأهمية في شيء أن نقارن الكلمات التي بها يشجع أفلوطين الإنسان على بذل جهد للتطهير بنص: "هلم أيها الروح

---

[1] Rose-Marie. Mossé-Bastide. Bergson et Plotin. Op.cit. P 401.

*** - حسب أفلوطين المادة هي الشر الأول، الشر في ذاته، لأنها الغياب المطلق للخير، راجع هنا:

Régis Jolivet. Essai sur les rapports entre la pensée et la pensée chrétienne. Op.cit. p106.

****- بعد الإسكندرية التي تعد الموطن الروحي الأول لأفلوطين، انتقل فيلسوفنا إلى روما التي كانت تعيش خلال القرن الثالث بعد الميلاد صخبا سياسيا واجتماعيا ودينيا كبيرا نتج عنه اضطهاد مرير للمسيحيين، وهذا الواقع يفسر-إلى حد ما- ازدراء أفلوطين للكثرة والتغير ونزوعه إلى التصوف والتسامي الروحي، فأفلوطين لا يهمه من هذا العالم الحسي شيء قدر اهتمامه بالعالم الإلهي الخالد الذي كان يتوق إليه دائما، ويبدو أن أفلوطين يذهب إلى هذا الاعتقاد بتأثير أيضا من النزعات الشرقية المنتشرة في عصره، فلقد ذاعت في الإسكندرية التعاليم الغنوصية والهرمسية فضلا عن الأرفية، التي فيها من الحنين إلى العالم الأسمى ما يثبت رفضها للكثرة والتعدد، كما اجتاحت روما موجة من التعاليم والطقوس الدينية القادمة من الشرق، وما من شك أن هذه العوامل مجتمعة قد أثرت بشكل أو بآخر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على نزعته الصوفية الدينية بخاصة، وعلى مذهبه الفلسفي عموما. ينظر هنا: تقديم فريد جبر لتاسوعات أفلوطين. ويراجع أيضا: خالد غسان، أفلوطين رائد الوحدانية، مرجع سابق، ص 22.

[2] - ت1. 6. 7 ص 91 و ت6. 7. 6 ص661.

[3] - ت1. 6. 9 ص 94.

[4] - روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، مرجع سابق، ص 155.

[5] - ت1. 6. 9. ص94.

القدوس" في ليتورجيا العنصرة، كان أفلوطين يقول لتلميذه: انتزع كل ما هو غير مجد، قوم كل ما هو معوج... ريثما يسطع أمام عينك بريق الفضيلة الإلهي" وبالعكس، لكن بصور مماثلة، يرنم المسيحيون: "هلم أيها الروح القدوس وأنزل من السماء إشعاع نورك... طهر ما كان دنسا، اسق ما كان جافا... قوم ما كان معوجا". فتجانب النصين هو غني عن البيان"[1].

لكنه مهما يكن من اختلاف، نستنتج مما تقدم، بأن الأفلاطونية المحدثة عموما، تسير في خطى المسيحية ذاتها*، فهي إذ تحافظ من جهة على الكثير مما أنتجه العقل اليوناني في توجهاتها الفلسفية العامة وبخاصة فلسفتي أفلاطون وأرسطو، تتفق وتتناغم من جهة أخرى مع المسيحية في كثير من الأسس والتصورات، كما تحمل مفاهيمها وقيمها بعدا دينيا واضحا، "وهكذا أصبحت الفلسفة جزءا من اللاهوت المسيحي، بحيث لم يعد من الممكن فصلها عنه إلا بتمزيق شمل المذهب المسيحي"[2]، وهو ما تحقق بفضل إسهامات مجموعة من الآباء والقديسين وفي مقدمتهم أوغسطين الذي يرجع إليه الفضل الأكبر في إرساء قواعد اللاهوت المسيحي، وفي توطيد العلاقة أكثر بين فلسفة الأفلاطونية المحدثة والفكر المسيحي.

خلاصة:

لقد استبان لنا من خلال هذه الدراسة المقتضبة أن المسيحية لم ترفض الفلسفة مطلقا، وإنما استدعتها- وبإلحاح- لتأسيس الإيمان اللاهوتي وتدشين البدايات الأولى لجدل العقل والإيمان، وهو ما يقودنا من وجه آخر إلى الإستنتاج بأن الحاجة إلى التفلسف وإعمال العقل للذود عن العقيدة المسيحية وإضفاء طابع المحاجة عليها- في مرحلة من مراحل العصر الوسيط- كانت أمرا ضروريا ومطلبا حتميا، بيد أن هذا الأمر لا يلغي من وجه آخر الغارات العنيفة والاستهجان الشديد اللذان تعرضت له الأفلاطونية المحدثة والتي عدت خصما لذوذا للمسيحية.

وتأسيسا على ما سبق يظهر لنا أن علاقة العقيدة المسيحية بالفلسفة اليونانية عموما، وبالأفلاطونية المحدثة خصوصا قد مرت في تطورها العام بطورين أساسين:

الطور الأول تم من خلاله إضفاء الطابع العقلاني على القيم والتصورات المسيحية الدينية في الأصل لاعتبارات عدة، أهمها إدخال الروح المثالية في الفلسفة إليها وحشدها بالحجج والبراهين، وقصارى القول أن الوافد الأفلوطيني قد أفاد المسيحية -في هذا المسار أساسا- في دعمها بعديد المفاهيم والأفكار الفلسفية التي طعمت النصوص الدينية بها، وهذا ما منحها المزيد من القوة والتماسك.

أما الطور الثاني فقد تم فيه إضفاء الطابع المسيحي على القيم الفلسفية، في محاولة للتوفيق بين النظريات والقضايا التي يطرحها اللاهوت المسيحي والمأثور

---

[1] - روجيه أرنلديز، رسل ثلاثة لإله واحد، ص 156.

*لكن علينا ألا ننسى من ناحية أخرى الصراع الشديد الذي احتدم بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية – والذي كنا قد تطرقنا إليه في جزء سابق من هذا البحث- فالتشابه الموجود بينهما لم يشفع لهما في إيجاد حوار متكافئ في كل الحالات، فكثيرا ما انتقدت الأفلاطونية المحدثة واعتبرت الخصم اللدود للمسيحية لاسيما من قبل آباء الكنيسة الأوائل.

[2] - جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 54.

الفلسفي الأفلوطيني الوافد، وهنا بسبب أن علاقة الدين المسيحي بالفلسفة اليونانية قد اتضحت وارتسمت معالمها إلى حد ما، فإنه يمكن الحديث عن فلسفة مسيحية، على أن لا يتجاوز التفلسف والنظر العقلي في كلا المرحلتين الأطر التي تحددها العقيدة.

الفصل الرابع
الأفلاطونية المحدثة في منهج الفارابي ولوغوسه.

إن دخول الفلسفة اليونانية إلى الفكر العربي الإسلامي، ليس حدثا معرفيا يُفهم منه التأثير على خصوصيات عالم له حدوده وضوابطه الفكرية والدينية، بل إنه على منحى معرفي آخر، هو بمثابة عامل اختبار للعقل العربي الإسلامي، يعني اختبار طرق التفاعل مع الموضوعات العقلانية ذات الطابع النظري والإشكالات المعرفية المرتبطة بها وكذلك التعرف على مدى جاهزية هذا العقل لاستقبال التصورات الفلسفية التي تحتاج إلى إمكانات تخيلية كبيرة.

ويمكن أن نعتبر أن مبدأ الاختبار هو الذي حرّك الفكر العربي الإسلامي في بدايات تشكل تفاعله مع الفلسفة اليونانية عبر حركة الترجمة التي أنشأت الأرضية النصية للتفاعل والتعاطي مع الفكر الفلسفي اليوناني، ثم اختبار المنظومة الدينية من تصورات وعقائد ونصوص بعرضها على العقل بمفهومه الأفلاطوني والأرسطي في محاولة لمعرفة مدى صمود الأسس العقلانية التي بنيت عليها تلك المنظومة وهو ما سيحيل إلى طرح إشكالية مفصلية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهي إشكالية العلاقة بين العقل والنقل التي ما تلبث أن تتحول إلى قاعدة لبناء فضاء معرفي وعقائدي هو علم الكلام بوصفه المجال العلمي لممارسة القواعد النظرية في الفلسفة اليونانية.

إن اختيار المرجعيات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي المبكر تحوّل إلى جدل فكري وعقائدي، قد يكون من بين مزاياه تطوير القدرات العقلانية على التصور والتخيل والتعقل..، لكنه، من جانب آخر عطل مشروع المرور إلى الحقل العلمي وفتح باب التفكير في العقيدة على أبعد مما يلزم لبناء منظومة عقلانية تحوّل التصور النظري إلى محرك عملي لمعالجة المشكلات السياسية والأخلاقية والاجتماعية..، فنحن، إذن، أمام إشكالية محورية في صلب العقل العربي الإسلامي هي مدى قدرة هذا العقل على تحويل الفلسفة اليونانية إلى مشروع عملي وخلفية نظرية للتفكير في مشكلات الواقع.

سنجد تصورا فلسفيا مهما لهذه الإشكالية لدى الفارابي، باعتباره من أهم الفلاسفة المسلمين الذين بنوا منظومة متكاملة من التصورات الفلسفية العقلانية من الدين والأخلاق والسياسة واللغة..، وهو ما يجعل من الفارابي مفكرا ذي أهمية على

مستوى الفكر العربي الإسلامي[*]، وتكمن هذه الأهمية في الإمكانات المعرفية والقدرات المنهجية التي يسلكها الفارابي للوصول إلى الأهداف العملية وتجسيد الوعي الفلسفي النظري في أشكال من الوعي العملي الخاص بالمنظومة الفكرية والدينية العربية الإسلامية.

1- النص الأفلوطيني الوافد:

شكلت النصوص الفلسفية اليونانية الوافدة إلى العالم الإسلامي حالة من الانقسام المعرفي داخل المنظومة الدينية والفكرية، وحالة من صراع المرجعيات الفلسفية وسلطتها على الأفكار والنصوص والأحكام المترتبة عنها، إذ تكفي الإحالة إلى أفلاطون أو أرسطو ليتأسس رأي معرفي يمكن مناقشته عند فلاسفة الإسلام، وفي هذا المناخ الذي تهيمن عليه سلطة الفيلسوف اليوناني وحضوره في قوة النص العربي الإسلامي تأسست أشكال من التخفي والانتحال النصوصي داخل حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية بما يوافق الفلسفة السائدة والمهيمنة.

وفي هذا السياق بالذات، يندرج كتاب "أثولوجيا أرسطو" المنسوب خطأ إلى أرسطو[**]، والذي سيشكل بوابة لدخول الأفلاطونية المحدثة إلى العالم العربي الإسلامي، " وهو كتاب في تفسير فورفوريوس الصوري، نقله إلى العربية عبد المسيح ناعمة الحمصي، ومن المحتمل أن يكون الأثولوجيا قد نسب خطأ إلى أرسطو فيما بعد، حين تغلغلت في الإسلام النزعات الصوفية الأفلاطونية الحديثة تغلغلا قويا، وحين علا ذكر أرسطو وساد سلطانه على أنه الفيلسوف المفرد العلم"[1]، ومنه يمكن

---

[*] - يرى مترجما كتاب الفارابي " تحصيل السعادة " إلى الفرنسية، في مقدمتهما للكتاب، أن " أهمية دراسات مؤلفات الفارابي تبرز من خلال مقاربتها للصراع الذي يهدد عالم اليوم بالتمزق الذي مصدره الصراع حول مسألة الوحي أو العلاقات المتوترة بين الفلسفة والدين.". أنظر:

Al-Fârâbî, De l’obtention du bonheur, trad. Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, éd. Allia, Paris, 2005, P :07.

[**] - أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن كتاب التاسوعات Ennéades قد لخص – مع تغيير الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الإيضاح – منه أجزاء من التساعات الرابعة والخامسة والسادسة وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أطلق عليه "أثولوجيا أرسطو" – ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطوطاليس لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين، كما أنه انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم "رسالة في العلم الإلهي للفارابي" ، أي أنه نسب إلى الفارابي، مع أنه في الواقع مستخلص من التساع الخامس من تساعات أفلوطين، والشذرات الأخرى وضعت باسم الشيخ اليوناني. ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1966، ص 2، وما بعدها.

[1] - محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997، ص 247.

وقد لاحظ المؤلف أنه من الغريب أن فلاسفة العرب الذين جاءوا بعد الكندي لم يخامرهم الشك في صحة هذه الأقوال التي تتضمن كثيرا من الأحكام التي لا يقرونها بطبيعتهم"، الصفحة نفسها.

وهذا ما يؤكد صحة الفرضية التي ترى أن هيمنة أرسطو وسلطته المعرفية جعلت العرب، ومنهم الفارابي فيما بعد، يتحايلون على الملاحظات الظاهرة على عدم تناسب أفكار الكتاب مع أفكار أرسطو الجوهرية، وفي هذا المعنى، لاحظ ألبير نصري نادر، في تقديمه لكتاب الفارابي، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، أن الفارابي يعرج على المشكلة الدقيقة، مشكلة التناقض بين ما في كتاب "أثولوجيا" وما في باقي كتب أرسطو، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خلال ثلاث: إما أن أرسطو ناقض نفسه، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له، وأما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق.

القول أن النصوص الفاعلة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم يتم توجيهها وفق القواعد الفلسفية الأصلية وإنما وفق مبدأ الانتحال والتلفيق، وهو ما أدى إلى انخفاض مستوى أصالة التفكير الفلسفي وكفاءته العقلانية.

يتشكل كتاب اثولوجيا أرسطو المنحول من أفكار التاسوعات خاصة الرابعة والخامسة والسادسة، حيث "تتكون من نسختين قصيرة وطويلة، النسخة القصيرة، باللغة العربية نشرها كل من ديتريسي Dieterici وبدوي، وتنقسم إلى عشرة فصول، والنسخة الطويلة، مكتوبة بالحرف العبري، ولكن باللغة العربية، تلتقي غالبا مع النسخة اللاتينية، المطبوعة في 1519، ثم 1571"[1]، فهي إذن ترجمة رديئة إلى حد ما ولا يمكنها في هذه الحال نقل الأفكار في صورتها الأصلية على الأقل، ناهيك عن نسبتها إلى صاحبها الأصلي لمعرفة توجهها الفلسفي وسياقها المعرفي، وفي هذا المعنى ذهب براق R.Brague، "أن مؤلف تيولوجيا أرسطو هو مجرد هاو للفلسفة اليونانية، والدليل أن له معرفة قليلة الدقة باللغة والثقافة اليونانية عموما، مع أخطاء تأويلية"[2]، مما يعني التأثير على دقة اللغة الفلسفية المنقولة إلى الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، كما سيظهر في تحول بعض المفاهيم وتغيرها.

لقد لاحظ "دوهم" أن " كاتب الأثولوجيا يورد أحيانا ترتيب المبادئ على النحو الآتي: الله، ثم الكلمة، ثم العقل، وتليه النفس الكونية، الطبيعة. أي أنه أحيانا يضع الكلمة الإلهية ضمن المبادئ، وأحيانا أخرى يغفلها. ويستنتج دورهم من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحيانا في هوية مع الله وأحيانا يفصلها عنه"[3]، وتلك من آثار الانتحال المشوه لكتاب "أثولوجيا أرسطو"، إذ ليس من المعقول أن يفضي إلى كل ذلك أو في صورة مركبة كهذه.

ومنه لاحظ ميشال فاتال أن "النسخة العبرية التي تنقسم إلى أربعة عشر كتابا تضمنت إضافات واختلافات مع النسخة القصيرة، ومن بين هذه الاختلافات والإضافات نلاحظ حضور مذهب الكلمة Verbe"[4]، وهنا يمكن الإحالة إلى تسرب مصادر الفارابي التعليمية في فكره، ولكن من خلال أسلوب انتقائي موجه لخدمة أغراض فلسفية ودينية وسياسية، إذ إنه وكما أشار محسن مهدي "بفضل أساتذته المسيحيين وكتابات شراح الأفلاطونية الجديدة لمدرستي أثنيا والإسكندرية، أصبح

ويستبعد الفارابي الفرضين الأول والثاني، ولا يبقي إلا على الثالث، لأنه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي أفلاطون وأرسطو، ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه، إذا لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى للفكر العربي". نقلا عن: مقدمة ألبير نصري، الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين،دار المشرق،بيروت، ط3 ، 1968، ص76.

[1] - Michel Fattal ; Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe ; L'harmattan, Paris, 2008, p :60.

[2] - Ibid, p :63.

[3] - فؤاد زكريا، مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم، مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 129.

[4] - Michel Fattal, op.cit ; p : 61.

الفارابي منخرطا بكفاية في التراث الفلسفي للأفلاطونية وتراثها التيولوجي المسيحي"[1]، وبذلك أمكن تفسير تأثر الفارابي بالأفلاطونية المحدثة من خلال المقولات الدينية التي اشتغل على تطويرها أساتذته وشراح الأفلاطونية المحدثة المسيحيين من خلال أفكار أفلوطين نفسه. أي أنه استفاد من عملهم على ابتكار تلك المقولات الدينية المسيحية ومذهب الكلمة بالخصوص، ليقوم بمحاكاته في الفلسفة الإسلامية.

وبناء على ما سبق، فإن هناك من الآراء من يعترض على نسبة كتاب أثولوجيا أرسطو إلى أفلوطين، لما يحتويه من كثافة دينية مسيحية، إذ "يرى القائلون أن الكتاب لا يمكن أن يرد إلى أفلاطون مباشرة- فمن أهمها أن كتاب الأثولوجيا يجاري برقلس حين يضع بين الواحد والعقل الأول وسطا هو الوجود الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها، وإن كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ "الوجود" بل تحدث عن الكلمة الإلهية، وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد مباشرة، ولم يجعل بينهما وسطا، كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الإلهية وبين الله، أو الواحد، وكاد أن يجعلها حقيقة واحدة، ومعنى ذلك أن الكلمة الإلهية فوق العقل الأول"[2]، وداخل هذه التحولات العميقة في النص الوافد "أثولوجيا أرسطو"، بدا الفارابي حريصا على ألا تظهر هذه المعطيات في نسقه الخطابي إلا بما يوحي بالتوجه الديني الإسلامي (النبوة مثلا).

بل إن هناك من يرى غيابا كليا لتلك المعطيات فقد لاحظ محسن مهدي بأن "الغياب الكلي للمذاهب الفلسفية للأفلاطونية المحدثة-مذهب الواحد والعقل والروح- في كتابات الفارابي الموثوقة، تنبه المختصين في الفلسفة الإسلامية أنهم كانوا بحضرة فيلسوف ينتقي بعض العناصر من التراث لفلسفي للأفلاطونية المحدثة"[3]، وهو عمل لا يتناقض مع روح التفلسف بمعناه العام، إذ ليس ضروريا أن تتم استعادة كل التراث الفلسفي لمذهب ما حتى يستطيع الفيلسوف أن يبني أفكاره أو يثبت تصوراته، إذ "لا يهم نقل التاسوعات كلها، يكفي أبواب منها أو فقرات كنقطة بداية ثم إكمالها بنفس الروح كما يفعل الموسيقي عندما يقوم بتنويعات جديدة على لحن قديم"[4]، وهذا يعني أن النص الوافد إلى الفارابي ليس مهما بقدر ما يهم البناء الفلسفي الذي ينتجه والمقاربات المعرفية التي يفرزها تلفيق النص وتحويره وتطوير آفاقه وامتداداته.

حتى أمكننا القول، إذن، أن عمل الفارابي، في الاشتغال على النص المنتحل، أثولوجيا أرسطو، ليس عملا تحقيقيا، بل هو عمل إبداعي تحكمه ضرورة فلسفية وتاريخية، إذ "قد يكون السبب في الانتحال والتلخيص الأقرب إلى الانتحال هو غايات

---

[1]- Muhsin Mahdi, « La cité vertueuse d'Al-Fârâbî, la fondation de la philosophie politique en Islam », trad. François Zabal, éd. Albin Michel S.A, Paris, 2000, p :10.

[2] - فؤاد زكريا، مرج سابق، ص 129.

[3] - Muhsin Mahdi, op cit, p :11-12 .

[4] - حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل: التدوين (التاريخ، القراءة، الانتحال)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص: 361.

محلية صرفة لنقد الموروث الديني أو الفلسفي استعمالا لثقافة الغير فثقافة الآخر هي علوم الوسائل، وثقافة الأنا هي علوم الغايات"[1].

في فكر الفارابي قامت الوسائل الوافدة بتكوين الآراء الفلسفية والسياسية والدينية على نحو يجعل من مؤلفاته نفسها تأسيسا حقيقيا لمقولات فلسفية في التراث الفكري العربي الإسلامي، وهذا ما يتجلى من خلال الرسالة المنسوبة إلى الفارابي أيضا "رسالة في العلم الإلهي"، بوصفها تأسيس لمنظومة مفاهيمية فلسفية لمبحث الدين في الفلسفة الإسلامية، ولذلك وكما أشار حنفي أنه "من الطبيعي أن تمتلئ الرسالة المنسوبة إلى الفارابي في العلم الإلهي من تاسوعات أفلوطين بألفاظ الله الذي جعل في العقل قوة جميع الصور والذي يعلم كل شيء، بما في ذلك ذاته كما يعلم العقل ويشتاق إليه،..، فالله تبارك وتعالى، الباري عز وجل، الباري تعالى،..، إلى آخر التعبيرات الموروثة هو أيضا المبدأ هو الأول، العلة الأولى، الفاعل الأول، العقل المحض إلى آخر التعبيرات الوافدة. لا توجد إذن ترجمة حرفية لتاسوعات أفلوطين في رسالة العلم الإلهي للفارابي بل هناك نقل حضاري والتعبير عن حكمة الإشراق الموروثة بألفاظ الوافدة"[2].

ومنه فإن الفارابي يكون قد اكتسب قوّته المعرفية من خلال قدرته على استيعاب الوافد الأفلوطيني استيعابا تأسيسيا، بما أن أفلوطين نفسه ظل بعيدا عن مركز صناعة العقلانية الفلسفية اليونانية وتمّ نفيه خارج تاريخ الفلسفة الغربية، بالمعنى المعرفي لكلمة النفي، فقد اعتقد "إيميل بريهيه أنه يوجد في فلسفة أفلوطين جانب صوفي أذاب النزعة العقلانية اليونانية"[3]، ولعل هذا ما يفسر مبدئيا طرق التعامل مع النصوص الفلسفية الوافدة لدى الفارابي، كأثولوجيا أرسطو، ومنه إنتاج المناسبة للحالة التي تشكلت عليها صورة أفلوطين في ثقافته الأصلية منذ البداية التاريخية لقراءة النص الأفلوطيني وشروحاته.

2- المشروع التأسيسي لفلسفة الفارابي:

يتجلى جهد الفارابي في فهم الفلسفة اليونانية وإعادة تأويلها بما يخدم مشروعه السياسي والأخلاقي والعملي بصفة عامة[•]. ومنه يتبدى أن قراءة الفارابي للتراث الفلسفي اليوناني هي قراءة متعددة الآفاق كما أن منهجه في القراءة سيشكل تصورا فلسفيا بحدّ ذاته وذلك عندما نستكشف آليات تأثره بالفلسفة اليونانية والحدود العقلانية التي تتحكم في هذا التأثر وكذلك كيفية تعامله مع التراث الفلسفي اليوناني.

---

[1] - حسن حنفي، المرجع السابق، ص ص: 367، 368.

[2] - المرجع نفسه، ص ص: 362، 363.

[3] - Pierre Aubenque, et autres, Histoire de la philosophie, op.cit , p 229.

[•] - لقد رأى أحد أكبر المشتغلين على فكر الفارابي ومحققي كتبه ، محسن مهدي، أن " الأديان السماوية قد افتتحت عهدا جديدا لنظام سياسي ديني جديد، واضعة تراث الفلسفة اليونانية في مجابهة تحدّ هو تحليل هذا النظام وجعله معقولا، هذا النظام المبني على النبوة والوحي والقانون الإلهي، ويمكننا التأكيد على أن الفارابي هو أول من رفع هذا التحدّي". ينظر:.Muhsin Mahdi, op.cit, P :09

تواجهنا في قراءة أعمال الفارابي صعوبات تتعلق بالتوجهات القصدية للألفاظ والمصطلحات الفلسفية المستعملة في كتاباته والتي تعيق القارئ في محاولة إمساكه بخيط معرفي واحد يصل النصوص ببعضها البعض، ويرجع أسباب ذلك، أحد الباحثين في فكر الفارابي "فيليب فالات" إلى أنه " قد يعود ذلك إلى أن كتابات الفارابي هي في الأساس تعليم شفهي. يعني أن مؤلفات الفارابي التي نقرأها اليوم هي في معظمها تسجيل لدروس قدمت في إطار مدرسة فلسفية في بغداد ودمشق أيضا"[1]، فالفارابي، إذن، لم يكن مهتما ببناء جهاز معرفي نظري، إذ اعتبر أن هذا الجهاز قد اكتمل مع أفلاطون وأرسطو[•]، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إلى استثمار هذا الجهاز في بناء أطروحاته الأساسية حول إصلاح الواقع السياسي والأخلاقي، وكذا الحصول على السعادة بأبعادها المختلفة.

إن التعرف على فكر الفارابي يكمن في تلمس نقاط الإبداع في منظومته المعرفية والوصول إلى آليات الإبداع عنده بما يخدم الفعل الفلسفي التأسيسي في الفكر العربي الإسلامي، وبذلك يتحمل الفارابي القيام بمشروع تأسيسي كبير إذ كان عليه، كما يرى علي حرب، " أن يعمل على تبيئة الفكر اليوناني في العالم الإسلامي، وكان عليه أن يعيد صياغة المنطق باللغة العربية، وكان عليه أن يواجه أهل الجدل والكلام بمنطق البرهان. وبكلام آخر، كان عليه أن "يؤسس" للفلسفة والمنطق في الثقافة الإسلامية، وأن يعيد ترتيب العلاقة بين الفلسفة والملة، أو بين المنطق والنحو"[2]، ولأن هذه المهام ليست مجتمعة في قضية فلسفية واحدة، وتتطلب بناء معرفيا متكاملا، كما تتطلب تمثلا موسوعيا للفلسفة اليونانية وأبعادها المختلفة.

وعليه فإن نظرة الفارابي الفلسفية هي نظرة متكاملة، وبذلك اتسم فكره بالانتظام والتركيب، ويكوّن ذلك خطة منهجية للوصول إلى أهداف عملية أهمها السعادة بناء على منظومة فلسفية متكاملة، و" يمكن تفسير موسوعية الفارابي بقابلية فكره على التركيب وطموحه للوصول إلى المبادئ، إلى العلل الأولى، والجمع بين المعلومات المتفرقة في لوحة واحدة"[3]، أي أن الفارابي أراد أن يستفيد من تراكم الفلسفة اليونانية أمامه ليقوم بعملية تركيبية كخطوة منهجية للحصول على الأسباب المنطقية التي تقوم عليها السعادة بمختلف أبعادها.

---

[1]-Philippe Vallat, « Fârâbî et l'école d'Alexandrie, des prémisses de la connaissances à la philosophie politique », J.Vrin, Paris, 2004, P : 12.

[•] - لقد جعل الفارابي من أفلاطون وأرسطو مرجعين مكتملين، وإنما ينقص الجمع بين فلسفتيهما، ولذلك يبتدئ كتابه "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين" بالتأكيد على ذلك بقوله :" وكان هذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية". الفارابي، " كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، مرجع سابق، ص:80.

[2]- علي حرب، " نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 68-69، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980، ص: 48.

[3] - قاسمجانوف، " الفارابي"، ترجمة برهان الخطيب، دار التقدم، موسكو، 1986، ص47.

ومنه يمكننا التعرف على التكوين الفلسفي لمنهج الفارابي وإستراتجيته المعرفية دون الالتفات إلى الأحكام العامة التي تطلق على البنية المنهجية للفارابي كالتلفيق والتركيب الشكلي، لأن منهجية الفارابي الفلسفية مبنية على خطة لها أهدافها وظروفها باعتبار أن الفارابي نفسه كان قد اعتبر أن البناء المنطقي والنظري للفلسفة قد اكتمل مع أفلاطون وأرسطو ولذلك لم تكن الحاجة إلى إعادة التفكير في البنيات النظرية للفلسفة بل إلى إعادة تركيبها لتصبح منتجة أكثر.

وفي مواجهة هذه المهام والأهداف التي سطرها الفارابي، فإنه يقوم بتصميم نظام معرفي لفلسفته مبني على المنطق الأرسطي نفسه ليقنع قارئيه بالحلول التي ابتكرها بناء على مقدمة أساسية هي الجمع بين فكري أفلاطون وأرسطو وصولا إلى مقاربات الأفلاطونية المحدثة التي سيجد فيها مقدمات أخرى تخص القضايا الدينية العقائدية.

وبذلك يظهر أن "الانتظام والاتساق المنهجي لهو الملمح الساطع في أسلوب إبداع الفارابي، الذي يرتفع بالقضايا الفلسفية العامة في نهاية المطاف إلى المستوى المنهجي ويصل بها حتى الكشف عن وسائل وأشكال معرفة الواقع، ثم إن توجهاته المنهجية تجد تطبيقها العملي عند بحثه لدائرة عريضة من الموضوعات ، الشعر والفن، الفيزياء والرياضيات، الفلك وعلم الموسيقى، الطب والأخلاق، ويتبدى هذا الملمح عند الفارابي على أشده في عمله "كتاب الموسيقى الكبير"[1]، غير أن اتباع منهجية ما لدى الفارابي لا يعني أنه صمم معرفة فلسفية بناء على قوالب جاهزة ومعطيات منطقية ثابتة ولكنه أضاف لهذا الطابع التركيبي الذي يعتمد على ما هو معطى من مقولات ونصوص، طابعا تخيليا ليستطيع إعطاء هذه المقولات والنصوص أبعادا فلسفية أخرى كما يستطيع أن يربط بين أفلاطون وأرسطو ربطا إبداعيا.

3- منهج الفارابي والوسائط الأفلوطينية:

لقد أعطى الفارابي للتخيل، بمعناه الفلسفي، أهمية في صياغة أفكاره ونظرياته، ولذلك وكما لاحظ ميشال فاتال، فإنه "يمكن أن نسجل أن الفارابي كان أكثر قربا مما وصفه أرسطو في كتابه "في النفس De anima" عندما يساند مقاربة المخيال-التصور(phantasia) للعقل(nous) خلافا لأفلاطون الذي انتقد التخيل، فقد أعطى أرسطو أهمية كبرى، لأنه بدون تخيل أو تصور لا يمكن أن نفكر"[2]، لأنه بواسطة هذه الوظيفة يستطيع أن يربط بين مجموعة من المقولات الفلسفية دون الحاجة إلى أن ينخرط في توجه فلسفي واحد أو يتابع منظومة مفاهيمية محددة، وفي هذه النقطة يستفيد من الفكر الأفلوطيني ومن التاسوعات بشكل خاص في طرح قضاياه وأسسها الفلسفية.

ومنه يمكن وصف فكر الفارابي بالفكر الوسائطي، فعندما يتحدث عن العوالم المختلفة وانتظامها، فإن الفارابي " يبيّن، بنفس طريقة أفلوطين، الطابع الوسيط للروح بين العالم المعقول، أي العقل، والعالم المحسوس أي الطبيعة، بقوله " إن العقل متحد مع الخالق، مثلما هي الروح متحدة مع العقل، والطبيعة مع النفس، ففعل "اتحد"

[1] - قاسمجانوف، مرجع سابق، ص48.

[2]-Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », op .cit, pp :121-122.

المستخدم لدى الفارابي يعني "الرابطة" التي يحافظ عليها في مختلف بنيات النسق المنظم، وبالنسبة لأفلوطين، فإن هذه الرابطة تتم من خلال ما سماه بالفيض، المشاركة والمحاكاة، وكل مستوى ينتمي ويحايث للمستوى الأعلى، فالفيض، المشاركة والمحاكاة تتضمن التحام النظام مع نفسه وكذلك مع وحدة الواقع"[1]، وبذلك يستمد الفارابي أدواته المنهجية من أفلوطين من خلال الربط والوساطة ليشكل عوالم جديدة تخص علاقة الفلسفة بالدين وعلاقة الفلسفة بالسياسة وغيرها من العلاقات التي تحتاج إلى منهج للربط بين القضايا والمقولات الفلسفية في نظام معرفي محدد.

ويظهر الملمح العام لمنهج الفارابي في تناول المسائل ومقاربة الموضوعات من خلال ثنائية النظري والعملي، إذ يرسم خطته الفلسفية بناء على هذا المنظور، فعندما يؤكد على أهمية الجزء النظري يقول " في منافع الجزء النظري في الفلسفة وأنه ضروري في الجزء العملي من وجوه: أحدها أن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التي هي فضائل بالحقيقة حق معرفتها وعرف الفضائل التي يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها"[2]، فهو بذلك، إذن، يجعل من الفلسفة النظرية (قراءاته للتراث الفلسفي اليوناني) مقدمة ضرورية لبناء النظام الفلسفي العملي، بما أنه سيحتوي على المختلفات والمتناقضات بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو من خلال فلسفة أفلوطين فيحول مقولاتهما إلى قيم (فضائل) يستنبط من خلالها مقولات السياسة والأخلاق..

وعليه، فإن الفارابي ينبه إلى أنه " إذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن، لمن حصلت له، قوة على استعمالها في غيره، كانت فلسفة ناقصة، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه"[3]، فهو يرى أن الفلسفة المكتملة هي تلك الفلسفة القادرة على استعمال العلوم النظرية في وجوه معرفية ممكنة.

إن الفارابي يريد من وراء هذا الطرح أن يجعل من الفلسفة قاعدة نظرية لبناء نموذج تطبيقي يمارس من خلاله الفضائل المطلوبة لتحقيق السعادة في كل أبعادها، حيث " أكد الفارابي على أن أي علم وأية طريقة في الحياة هي عوامل ضرورية للسعادة"[4]، وفي هذا الإطار يقيم المقارنة والمماثلة بين الفيلسوف والحاكم ليبرهن على تحول القيم النظرية إلى فضائل عملية، حيث يرى أنه " إذا تؤمّل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق، وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل من سواه أهل هو أن تكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإدارية منها بالفعل. وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة،

---

[1]-Michel Fattal, « Plotin face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî », éd. L'Harmattan, Paris, 2007, p :95.

[2] - الفارابي، " فصول منتزعة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص:95.

[3] - الفارابي، " كتاب تحصيل السعادة"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص:87.

4- Leo Strauss, « Le Platon de Fârâbî », éd. Allia, trad. Olivier Sedeyn, Paris, 2002, P :71.

فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم"[1].

فالفارابي بذلك يصنع نظاما تراتبيا لمعقولاته، شبيها بالنظام التراتبي الذي تصوره أفلوطين عن الفيض الإلهي، فبهذا المعنى فإن الفلسفة تفيض فضائل نظرية والتي تفيض موجودات معقولة والتي تفيض فضائل عملية والتي تفيض موجودات كليانية في حقل عملي أكبر هو الأمم والمدن.

إن استفادة الفارابي من أفلوطين ليست استفادة مفاهيمية فقط بل منهجية كذلك، فإذا كان أفلوطين قد طوّر نظاما تراتبيا داخل الميتافيزيقا التي تقتبس من المذهب الرواقي شكلها المعرفي، فإن الفارابي طوّر نظاما تراتبيا عمليا مستفيدا من المنظومة الأفلوطينية نفسها ولكنه يوجهها نحو مشروعه العملي الأخلاقي والسياسي منطلقا من مستوى تخييلي عن تصور الواحد، إذ " إن الارتقاء الرمزي (الصوفي) نحو الواحد يمكنه أن يوفر لنا مثالا آخر عن النظام التراتبي للموجودات"[2].

وإذا كان الفارابي قد وظّف نظرية الفيض بطريقة مختلفة وفي اتجاهات معرفية وتطبيقية تختلف عن الأهداف الأفلوطينية، إلا أنه يتوافق مع أفلوطين في المبدأ المعرفي الذي يمكن أن يبرر تلك التصورات عن الأنظمة التراتبية للموجودات سواء داخل الحقل الميتافيزيقي أو داخل الحقل العملي، وذلك لحل المفارقات التي تنشأ من تداخل المقولات (الأقانيم) والحدود الأنطولوجية التي تنتج عن هذا التداخل، بحيث " يمكننا التفكير فيما إذا كان أفلوطين والفارابي تقاسما تجربة صوفية، بحيث أصبح بالنسبة إليهما العارف والمعرفة شيء واحد، وأن الموضوع المفكر فيه والذات المفكرة هما شيء واحد"[3]، فبهذا المبدأ الصوفي يمكن للفارابي التغلب على المشكلات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي تنشأ من مسألة الفيض نفسها وتوليد الموجودات وطريقة تعقل هذا التوليد.

وبهذا المعنى يؤكد الفارابي أن " كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقليته له، وهذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقليته لها، لا تمايز بين الحالين، ولا ترتب لأحدهما على الآخر، فليس معقوليتها له نفس وجودها عنه. فإذن، من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة"[4]، وعدم ترتب أحدهما على الآخر، أي ذلك التماهي بين التعقل والوجود (الموجود) هو تماهي ميتافيزيقي ومنطقي لحل مشكلة المفارقة بين الوحدة في الخالق (المبدأ) وبين الكثرة في المخلوقات (الموجودات)، وذلك من خلال إلحاق العقل بالوجود، مستفيدا من الوساطات التي أقامتها الأفلاطونية المحدثة بين الأقانيم والموجودات في نظام الفيض وبهذا "يحدثنا الفارابي عن العقل كموجود، وليس بوصفه جزءا من النفس أو ملكة

---

[1] - الفارابي، " كتاب تحصيل السعادة"، مرجع سابق، ص ص : 87-88.

[2]-Dominic j. O'meara, « Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, études historiques et interprétive », éd. E.J. Brill, Leiden , Netherlands, Pays-Bas, 1975, P :121.

[3] -Michel Fattal, « Plotin face à Platon », op.cit., p :106.

[4] - الفارابي، " التعليقات"، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1988، ص:44.

للنفس، واستعلاء هذا الموجود الذي هو العقل بالنسبة إلى النفس التي هي تابع له يجعل من هذه الأخيرة "وسيطا" بين العقل والطبيعة، وسيكون لدينا، إذن، المخطط التالي:

- الإله= الخالق.
- العقل= الموجود، وليس ملكة وجزءا من النفس.
- النفس= التي تتبع العقل والتي هي " الوسيط" بين العقل والطبيعة"[1].

وبالتالي فإن الفارابي يقوم بتوظيف لعبة الوسائط الأفلوطينية ليتغلب على الصعوبات المنطقية المترتبة عن تنظيم حركة الفيض من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى بما يتوافق مع المعتقدات الإسلامية عن الإله والتنزيه المرتبط به، وخصوصا في مسألة التوحيد والمعوقات التي حملتها معها الفلسفة الأفلوطينية المحدثة إلى فكر الفارابي.

ولذلك كان على الفارابي تعديل اللوغوس اليوناني بلغة عقلانية جديدة تستجيب للشروط العقيدية للفكر العربي الإسلامي، حيث يرى من خلال هذا اللوغوس أنه " كما أن وجود البارئ ليس إلا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها، وإلا لكانت معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور، ويتسلسل"[2].

4- الأفلاطونية المحدثة في لوغوس الفارابي:

إن توليد الصور وتعقلها يتم وفق وظيفة عقلانية للفيض، هذه الوظيفة التي يعتمدها الفارابي في لوغوسه هي آلية الجمع بين معطيات الفلسفة اليونانية والأسس العقائدية للإسلام ولذلك " نرى كيف أن الفارابي ينطلق من التصور الأرسطي للعقل بوصفه "جزءا من النفس" ليصل تدريجيا إلى تصور الأفلاطونية المحدثة للعقل بوصفه "موجودا" أو أقنوما ساميا ومتميزا عن النفس"[3]، ويأتي هذا التصور في إطار المنهج الفلسفي العام للفارابي المستوحى من الأفلاطونية المحدثة وتاسوعات أفلوطين على الخصوص، كما يندرج هذا التصور في منظومة الفارابي الأنطولوجية لتوليد الموجودات وتصور المعقولات انطلاقا من المبدأ الأول إلى موجودات الحياة، ومن ثمة تقوم فلسفته على تبرير هذا التوليد وتعقله بحسب مفهوم الفيض الأفلوطيني أي من خلال اللوغوس، ذلك أن " اللوغوس قادر على أن يكون واحدا وقابلا للتقسيم ليوافق الإنتاج وتحويله إلى حياة، الحياة هي لوغوس الفيض"[4].

---

[1]-Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », op.cit, P :104.

يذكرنا ميشال فاتال أنه يجب أن نشير إلى أنه يوجد نوعين من الطبيعة لدى أفلوطين: طبيعة تقع على مستوى النفس والتي تصبح النفس- الطبيعة، وطبيعة تقع على مستوى العالم المحسوس، وهنا لا يشير الفارابي إلى النفس- الطبيعة المشكّلة للموجودات المحسوسات ولكن يحيل إلى الطبيعة المحسوسة"، أنظر:

Michel Fattal , op.cit. p :105..

[2] - الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص 45.

[3]- Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », op.cit.p106.

[4]- Michel Fattal, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », op.cit. p : 170.

وبهذه القدرة الانقسامية للوغوس، دون أن يفقد الواحد واحديته في كثرة الإنتاج، يتمكن الفارابي من الجمع بين وجود الصور المعقولة وتعقل الواحد لها دون أن يؤول ذلك إلى تناقض بين الوحدة والكثرة، بواسطة تلك اللغة التي تستطيع تحمل الانقسامات واحتوائها داخل وحدة العقل.

ومنه فإن "اللوغوس، هو هذه الوحدة الأنطولوجية للصورة، أو هو الأسلوب اللساني للفيض وفي هذا الإطار، فإن لغة الصورة ترافق تجلي الفيض من الواحد بحيث أن اللغة هي هذا التماثل وتكرار الصور والأشكال حسب نموذج تضاعفها، إن اللوغوس كصورة هو تكرار لكل مستويات لوغوس الواحد بواسطة التأمل"[1]، بهذا المعنى يوظف الفارابي اللوغوس الأفلوطيني بمثابة آلة لتوليد الصور المتكررة من الواحد مع الحفاظ على عدم التناقض بين تلك الصور بما يشكل منطقا يتم القياس به تراتبيا بين الصور الفائضة المتولدة من الواحد[•]، ومنه فإن اللوغوس، وبهذا المعنى، " يؤسس للعلاقة " الواحد-العقل" في استمرارية الفيض، كما تجب الإشارة إلى الوظيفة النسبية كعنصر للربط والتلحيم لنظام فيض الأقانيم"[2]، ويمكن القول بأن هذه الوظيفة التي يتخذها اللوغوس في الربط والتلحيم، هي وظيفة تدعّم الوظيفة الصوفية لمخيال الفارابي في تصور الفيض الواحدي.

إن فيض الأقانيم في المنظومة الفلسفية للأفلاطونية المحدثة ينخرط في نسق من الروابط الضرورية بين الواحد والعقل والعقل والوجود ويتخذ هذا النسق لغة لعرض هذه الروابط والوسائط أي لإظهارها وتجليها في غياب الواحد عن هذه التجليات الخطابية، ومنه فإن اللوغوس يمثل لغة خطاب الواحد من خلال الفيض، بحيث تصبح " لغة الفيض هي اللوغوس الواحدي (Logos hénologique)، بحيث إن اللوغوس كرابطة مع الواحد يقدم لغة "طبيعية" و"وظيفية" في الفيض لأن الأمر يتعلق بالإنتاج، بينما اللغة هي من إنتاج صورة قوة التوليد للواحد المحتفظ به بواسطة العقل، كما يرى أفلوطين."[3]، ويتابع الفارابي هذا التصور عن اللوغوس ليقدم اللغة المناسبة للفيض بحيث يحافظ على معقولية الصور المتولدة من الواحد من جهة ويحافظ على واحدية الواحد من جهة أخرى.

---

[1] - Ibid, p :172.

[•] - لقد لاحظ ميشال فاتال أن "رسالة في العلم الإلهي" المنسوبة خطأ إلى الفارابي والتي تندرج في نفس " المنبع الأفلوطيني" مثلها مثل " شبه تيولوجيا أرسطو"، فإن تلك الرسالة تترجم كلمة لوغوس ب: "صفة" أو " قياس" و"منطق". ينظر:

Michel Fattal, et autres, « Etudes sur Plotin », l’Harmattan, Paris, 2000, p :225.

ومنه فإن هذه الترجمة تقارب تصور الفارابي عن اللوغوس ووظيفته المنطقية في الربط والتوسط بين توليدات الواحد بواسطة العقل.

[2]- Michel Fattal, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », op.cit. p : 173..

[3]-Ibid, p : 175.

إن لوغوس الفارابي الموروث عن فلسفة أفلوطين يعمل بآلية المعقول الموجود والموجود المعقول، ومن ثمة فإن الفارابي يؤسس لفلسفة الاختلاف الأنطولوجي لوحدة الواحد من خلال تعقل الصور المتعددة التي تفيض عن الواحد في نظام تراتبي. ويتخذ هذا التعقل أبعادا أخلاقية (الخير والسعادة) وسياسية (الحاكم والمدينة) وأنطولوجية (نظام الموجودات)..، فعندما يصبح العقل موجودا متعاليا وليس مجرد جزء من النفس فإن ذلك يجعل من فلسفة الفارابي مشروعا لإعادة قراءة الفلسفة اليونانية بما يسمح بأقلمة القضايا الإسلامية داخلها بالاعتماد على الأفلاطونية المحدثة ومدونة أفلوطين بالخصوص.

إلاّ أن لوغوس الفارابي يشتغل بالقوة المتخيلة، ذلك أن الفارابي يرى أن " الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدّالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض"[1]، ويعزو الفارابي عدم القدرة على المعرفة الحقيقية إلى ضعف التحقيق الموجود في العقل بما أنه يعتمد على إمدادات الحس في التعرف على موضوعاته، فحسبه أن " الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميّز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه، ويتدرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة"[2].

ولا يعمل الفارابي هنا على نقد العقل فقط، بل يريد وضع مقدمة لما سيلي من نظرياته السياسية والدينية والأخلاقية..، إن " الفارابي، شأنه شأن الكندي، يرى أن العقل الإنساني لوحده عاجز، وأنه يستطيع العمل بقوة نفوذ العقل العالمي الفعال والتحامه به فحسب"[3]، أما الاتصال بهذا العقل العالمي الفعال، صعودا، لا يكون إلا بآلية التخيّل بوصفها الإمكانية الأقوى لمعرفة أكثر تحقيقا للوجود وهذا بالضبط ما يضفي الطابع الصوفي على المعرفة لدى الفارابي كما هي عند أفلوطين.

وعليه يؤكد الفارابي أن "النفوس الإنسانية، إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفتها إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية، تكون قد استكملت. وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال"[4]، فالتطعيم الخيالي للوغوس الفارابي يعمل على تهيئة النسق اللغوي لفلسفته لاستقبال وتكييف المتناقضات والمتضادات في تفسير فيض العقول عن العقل الفعال والوسائط الضرورية في تراتبية هذا الفيض، لأن الغرض من ذلك التفسير هو الارتقاء (العقلاني والصوفي) للعقل نحو العقل الفعال، " فالفيلسوف، كما يحدده الفارابي، ليس الرجل الذي يطرح نظاما ميتافيزيقيا يبحث فيه عن طريقة لإقرار الحقيقة، ولكن الحكيم هو في

---

[1] ـ الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص:40.

[2] ـ المرجع نفسه، ص:51.

[3] ـ ماكوفيلسكي، أ.أو، " الفارابي، بين مناطقة عصره"، ترجمة: جليل كمال الدين، مجلة المورد، م 4، ع 3، 1975، ص:61.

[4] ـ الفارابي، " التعليقات"، مرجع سابق، ص:51.

الواقع متحد بعقله بالعقل الفعال"[1]، ويمر هذا التوحد عبر لغة قادرة على التوسط بين العقول في شكل لوغوس مخصوص أعطت ملامحه الأساسية الأفلاطونية المحدثة في فكر الفارابي.

إن عمل الفارابي تركز بالأساس على إيجاد التوازنات الأساسية، في لغة الفيض وأشكال تعقله، وإعادة إنتاج الفلسفة الأفلاطونية المحدثة داخل التراث العربي الإسلامي من خلال تقديم قراءة مختلفة لفلسفتي أفلاطون وأرسطو وتكييفهما بما يسمح ببناء المقولات الضرورية لفكره وأهدافه العملية خاصة، وبهذا يذكرنا أرنالديز أنه و"طبقا للمدينة الفاضلة (للفارابي)، أن غاية المجتمع المثالي الفاضل هي تهيئة الناس لاتحادهم مع العقل الفعال، الذي يجب عليه أن يضع أسس كمال سعادتهم"[2]، في هذه الرؤية الثلاثية (الفضيلة، العقل، السعادة) يتضح مشروع الفارابي المبني على المقاربة الأفلاطونية المحدثة، بوصف هذا المشروع كتأسيس لاختلاف عقلاني داخل العقل العربي الإسلامي.

كما أن أهمية استعادة الفارابي تتجلى في توجيه مسار البحث الفلسفي انطلاقا من التوفيق بين العلم (الفلسفة اليونانية) والدين (العقيدة الإسلامية)، والذي يؤدي في النهاية إلى اكتشاف مفتاح السعادة للعالم الدنيوي[3]، ممثلة في بناء نظام سياسي فاضل (بالمعنى الأخلاقي والسياسي) يتم فيه تعقل الدين فلسفيا لتتجسد المعقولات في النهاية في الموجودات (الدنيوية) باعتبارها انعكاسا للفهم الصحيح للوجود الإلهي وكذلك تحويل هذا الفهم إلى عمل سياسي وأخلاقي داخل منظومة سياسية متجسدة في كيان عقلاني هو المدينة.

لقد تبين مما سبق أن الفارابي لم يتحرج في استقبال مقولات أفلوطين الفلسفية، وأصبغ عليها المنظور العقائدي لتصبح ملائمة لموروثه الإسلامي، وهو بذلك يكون قد دشن مرحلة جدل الحوار بين العقل والإيمان في المنظومة الفكرية الإسلامية .

---

[1] - روجيه أرنالديز، " ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي"، ترجمة: أكرم فاضل، مقال ضمن: مجلة المورد، "عدد خاص بالفارابي"، الجمهورية العراقية، العدد 3، م 4، 1975، ص: 38.

[2] - أرنالديز، مرجع سابق، ص: 38.

3 - يشير مترجم كتاب الفارابي "تحصيل السعادة" إلى الفرنسية، إلى أن " الفارابي لم يشر في هذا الكتاب إلى " الحياة الآخرة" وبالتالي سنجد إذن تفكيرا دنيويا، وتفكيرا فلسفيا حول السعادة التي ترتبط مباشرة بالنظام السياسي، أو ما يسميه الفارابي بالنظام الفاضل". ينظر:

Al-Fârâbî, « De l’obtention du bonheur », op.cit. : 12.

الفصل الخامس
مقاربات الفارابي لنظرية الألوهية الأفلوطينية

إن مشكلة الألوهية من أعقد وأقدم القضايا الميتافيزيقية التي عالجها الفلاسفة والمفكرون على مر التاريخ، ومن الإشكاليات الفلسفية المهمة التي أثاروها في هذا الصدد وتنافسوا على تدارسها حقيقة الوجود الإلهي والبرهنة على وجوده، ولقد شغلت هذه القضية أذهان مفكري الإسلام – على غرار الفلاسفة اليونان- فمضوا للتباري في مناقشة أهم محاورها، واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية للبحث الفلسفي.

وقد تابع الفلاسفة المسلمون الإشكاليات الكبرى التي استعر الجدل حولها في قضية الألوهية بين من تقدمهم من الفلاسفة اليونان، وحاولوا الإجابة عنها بدورهم وفق منطلقات إيمانهم العقائدي، وهم من أجل ذلك عملوا على التوفيق بين مقتضيات عقيدتهم الإسلامية من جهة وما تمليه أحكام العقل والمنطق من جهة أخرى بالتأويل تارة، وبالتلفيق طورا آخر حتى تظهر العلاقة بين الفلسفة والدين بمظهر الوحدة والاتفاق.

وقد احتلت هذه المسألة مكانة جد مهمة في فلسفة الفارابي، وذلك لأنها كانت من أهم القضايا الفلسفية التي أثيرت في بيئته الإسلامية، فلقد وجد الفارابي في عصر تميز بكثرة الجدالات والمناقشات التي كان أكثرها يدور حول الألوهية وعلاقتها بالعالم والكثرة، سواء من قبل الصوفية أو المتكلمين أو الفلاسفة الذين تفلسفوا في المسائل العقدية وحاولوا ربطها بالعقل.

وفي ضوء هذا انبرى الفارابي إلى معالجة قضية الألوهية بصيغ البرهنة العقلية والمنطقية وحاول إدخال الروح الفلسفية عليها. فما مقدار ابتكاره الفلسفي؟ وما هي أهم التيارات الفلسفية التي أثرت في فلسفته الإلهية؟

إن البحث في نظرية الألوهية لدى الفارابي لا يؤول إلى حل معادلات دينية أو فلسفية مخصوصة بل يقود إلى فهم النسق الفلسفي المرتبط عنده بمسائل النبوة والسياسة والحاكم والنظريات المذهبية المرتبطة بها، وهو ما يعني أن فهم الفارابي في كليته لا يمر إلا عبر فهم الأسس الفلسفية ذات التوجه الأفلاطوني المحدث للإمساك بالخيط القائد إلى المنظومة المعرفية والمواقف المؤسسة لخصوصيته الفلسفية من جهة ولخصوصية توجهاته السياسية والدينية من جهة أخرى.

1- فلسفة الفارابي الإلهية: الإسقاطات المفاهيمية.

لقد بنى الفارابي صرح فلسفته في الإلهيات* على أساسين مهمين هما : التوحيد والتنزيه، فهو يبعد المبدأ الأول تماما عن تحديدات الزمان والإثنينية، ويرفعه إلى أعلى

*يرى الفارابي أن البرهنة على مبادئ العلوم الجزئية هي من شأن العلم الإلهي، أو علم ما وراء الطبيعة أو "الفلسفة الأولى "- بتعبير أرسطو – وعلى الرغم من أنه قد أخر الكلام على هذا العلم حتى آخر الفصل الرابع من كتابه إحصاء العلوم ، أي إلى أن فرغ من ذكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعي، إلا أنه يرى – كما كان أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة – أن العلم الإلهي هو أهم العلوم وأشرفها، وما سواه من العلوم خدم له وتبع، وفي ذلك دلالة واضحة على مدى الأهمية التي يكتسبها مبحث الإلهيات في الفلسفة الفارابية . أنظر :

أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة، مصر، 1931 (1350ه) هامش ص60 وص63.

درجات التسامي (*Transcendance*) والعلو من جهة، ويبين أن هذا الأصل الأول هو الذي أوجد الوجود وأبدعه من جهة أخرى، وهو يرمي بذلك – بتأثير من عقيدته الإسلامية – إلى بيان التفرقة الجوهرية بين طبيعة الخالق وطبيعة الخليقة.

من أساسيات هذه الفلسفة تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام هي: واجب الوجود بذاته، ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره بدلا من تقسيم المتكلمين [**] للموجودات إلى قديم وحادث في سياق بحثهم عن صياغة علاقة بين الأزلي والحادث، والتي تعد واحدة من أهم الإجراءات الفلسفية التي لجأ إليها الجدل الكلامي داخل نطاق البحث في الإلهيات، من أجل تأكيد الحدود الفاصلة بين الله والعالم، بين الأزلية والحدوث[1].

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، إذ يقول: < إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى وجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت >[2]، وعليه نستنتج أن ممكن الوجود بذاته هو الموجود الذي ليس له من طبيعته أن يكون موجودا، وإذا تصورناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال، أما واجب الوجود بذاته هو الذي يقتضي بطبيعته أن يكون موجودا[*]وإلا صارت استحالة، لأنه العلة الأولى لسائر الموجودات .

[**] يرى المتكلمون أن الإله قديم لأنه الفاعل، والفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله زمانيا، أما العالم فحادث بمادته وصورته وزمانه بعد أن لم يكن، راجع : حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص126.

[1]-عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص40.

[2] - الفارابي، عيون المسائل، ص22-23. نقلا عن: زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص 271.

[*] - لقد قدم الكندي إرهاصات مبدئية للبحث في الإلهيات كان لها بالغ الأثر على الفلاسفة اللاحقين، وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابي وابن سينا، فهو يؤكد أن الله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود، ولا يكون وجودا إلا به، وهو كذلك واحد تام: واحد بالذات إذ الوحدة من أخص صفاته، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله، وكذلك هو أزلي لا يستمد وجوده من غيره، ومن ثمة فالله هو العلة وهو الفاعل الأول، مؤيس (موجد) الكل عن ليس، كما قدم عدة أدلة وبراهين على إثبات وجود الله، والكثير من هذه الأفكار نجد لها ما يؤيدها في فلسفتي الفارابي وابن سينا اللذان تأثرا على نحو ما بمدرسة الكندي الفلسفية، وإن كانا من جهة أخرى يتمايزان عنه في العديد من الرؤى الفلسفية ولعل أهمها قوله بالخلق من عدم، إذ يذهب الكندي إلى أن العالم حادث مخلوق لله، ويقول الفارابي وابن سينا بالفيض الإلهي كبديل عن ذلك. ولمزيد من التفاصيل أنظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون سنة، ص81 وما بعدها، وراجع أيضا : خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1)، الكندي والفارابي "رؤية جديدة" منشأة المعارف الإسكندرية، 2003،ص28 وما بعدها.

وهنا نلمح آثارا أرسطوطاليسية لمفهومي الوجود بالقوة (الإمكان)، والوجود بالفعل (الوجوب)، فممكن الوجود بذاته– وفقا لما استنتجناه من قول الفارابي- هو موجود بالقوة، إذ يحتاج إلى علة أقوى منه لتخرجه من طور الإمكان إلى طور الإنوجاد الفعلي، ذلك أن وجوده مستمد من غيره وليس من ذاته، وهو يحمل في ذاته القابلية للإنوجاد، أي من الممكن أن يوجد إذا وجدت علته، كما من الممكن أن لا يخرج قط من طور الإمكان، إذ لا ضرورة في وجوده، أما إذا نتقل من طور الإمكانية إلى طور الوجوب فيصبح وجوده واجبا بغيره، لأنه يدين في وجوده لعلة خارجة عنه، أما واجب الوجود بذاته فمن الضروري أن يوجد وهو الموجود بالفعل، والفارابي بهذا يكون قد طبق المبدأ الأرسطي في الوجود، لكنه يتمايز من جهة أخرى عن أرسطو في تصوره لواجب الوجود كما سنبين في نقاط أخرى لاحقا.

يستطرد الفارابي قائلا: "والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"[1]، وذلك مؤداه أنه لما كان الممكن يحتاج إلى علة تتقدمه لتخرجه إلى الوجود، لأنه ليس له من طبيعته أن يكون موجودا، ثم لما كانت ممكنات الوجود من ذاتها لا يتسلسل بعضها إلى ما لانهاية، كان لابد من الانتهاء إلى موجود أول واجب الوجود لا علة لوجوده، وهذا الموجود واجب الوجود بذاته هو الله.

وعليه فإن الموجودات في نظر الفارابي لا تخرج عن الأقسام الثلاثة * التالية:

واجب الوجود بذاته : وهو الموجود الذي تقتضي ذاته وجوده، وله من طبيعته أن يكون ضرورة موجودا لأنه العلة الأولى ولا علة لوجوبه، وهو الله سبحانه و تعالى.

ممكن الوجود بذاته : وهو الموجود لا تقتضي ذاته وجوده، أي ليس له من طبيعته أن يكون موجودا، وإذا تصورناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال.

واجب الوجود بغيره: هو الموجود الذي ليس له من طبيعته أن يكون ضرورة موجودا، لأنه لا يستطيع أن يعطي ذاته الوجود، ولكنه يوجد ضرورة إذا وجدت علته أي أنه **ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره،** فهو يحتاج إلى كائن خارج عنه يفوقه كما لا وقوة حتى يعطيه الوجود، وهذا الكائن هو واجب الوجود.

---

[1] - الفارابي، عيون المسائل، ص22-23. نقلا عن زينب عفيفي، المرجع السابق، ص 271.

*- لم يخرج الشيخ الرئيس ابن سينا عن هذا الرأي كثيرا – متأثرا بأستاذه الفارابي- فهو يرى أن فكرة الوجود تتشعب منها ثلاثة أنساق:

1- الواجب الوجود بذاته : هو الضروري الوجود وهو الله، العلة الأولى، والوجود الذي يخلو خلوا تاما من كل معنى الإمكان (فعل أزلي – أبدي : سرمدي).

2- الممكن الوجود بذاته : وهو كل وجود مازال في طور الإمكانية المحضة ولم يدخل بعد في طور الوجوب، وهو لا يقتضي بطبيعته أن يكون موجودا.

3- الممكن الوجود بذاته، الواجب بغيره، لا ضرورة فيه بوجه، لكنه يحمل قابلية للحدوث، إذ يحتاج إلى علة تنقله إلى طور الوجود، أي هو كل موجود لوجوده علة خارجة عنه أنظر : ديزيره سقال، بحوث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتأريخ الفلسفة الغربية، دار الفكر اللبناني، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص ص 14،15.

يرى الفارابي أن واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول الذي يتميز عن الموجودات الأخرى التي دونه في الوجود[1]، فهذه < الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى وهي مقتضى ذاته>[2]، لكنها دونه في المرتبة والكمال، فالموجود الأول لا يشبه أي موجود آخر[3]، إذ < لا يمكن أن يكون شيء هو أصلا في مرتبة وجوده ولا نظير له ولا ضد ... (فهو) ... الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه الوحدة، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة، أي جهة أفاد ذلك، وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه، وباسم الموجود ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه ... وهذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه>[4].

وهنا نجد الفارابي يثبت أن واجب الوجود هو الأصل الأول للوجود، كما يركز في الوقت نفسه على تنزيهه عن كل ما من شأنه أن يفضي إلى تصوره مماثلا لموجوداته، وهو بهذا إنما يخطو خطى أفلوطين في ذهابه إلى القول بأن الواحد هو مبدأ الوجود وعليته السرمدية[5]، وهو أصل الأشياء وموجدها جميعا، أشد بساطة من الحوادث التي يكفل لها الكيان[6]، < إنه منزه عن الأشياء كلها وهو فوقها كلها وعلتها جميعا>[7]، فهذا الواحد المفارق اللامتناهي الذي أفاد الموجودات كلها الوجود عند أفلوطين هو واجب الوجود بذاته عند الفارابي الذي < لا قوام له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده>[8]، وهو مبدع ممكنات الوجود كلها مع أنه يتمايز عنها جميعا.

كما يبقى الفارابي وفيا من جهة أخرى لروح عقيدته الإسلامية التي تقوم على التوحيد، وتثبت لله الكمال المطلق، فالله سبحانه وتعالى هو مبدع الكون وما فيه وإليه ترجع الأمور، يقول الله تعالى : <ولله ملك السماوات والأرض والله على كل شيء قدير>[*]، كما يقول أيضا < له ملك السماوات والأرض و إلى الله ترجع الأمور>[**] ،

---

[1] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص ص53،54.

[2] - الفارابي، التعليقات، حققه وقدم له وعلق عليه : جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص37.

[3]- أبو نصر الفارابي، " كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، دار المشرق، بيروت الطبعة الثانية، 1993 ، ص42.

[4] - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص ص 61،62.

[5]- ت 6 . 5 . 10 ص 607.

[6] - ت 3 . 8 . 9 ص289 و ت 2. 9 . 1 ص 166.

[7]- ت 5. 5 . 13 ص 472.

[8] - أبو نصر الفارابي، الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دارالمشرق، بيروت، الطبعة الثانية،1990، ص218

[*] - سورة الحديد، الآية : 05.

[**] - سورة آل عمران، الآية : 189.

ولقد حاول الفارابي ألا يخرج عن هذا التصور الإسلامي العام للألوهة في صياغته الفلسفية للعلم الإلهي، وهو بهذا إنما أراد أن يحقق التفاعل بين العقل والنقل، انطلاقا من السياق العام لفلسفته القائم أساسا على التوفيق بين الفلسفة والدين .

والواقع أن مسألة إثبات كمال المبدأ الأول وتأكيد تمايزه عن سائر موجوداته قد استحوذت على اهتمام كبير من الفارابي الذي نجده يؤكد في أكثر من موضع على تمايز الخالق عن مخلوقاته تمايزا مطلقا، بحيث يقول < ... وأما الأول فليس فيه نقص أصلا ولا بوجه من الوجوه أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوفر عليه، فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه، من أين يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد. ولذلك هو أيضا مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة>[1]، كما يقول أيضا بأن الأول " مباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه"[2].

وحرصا من الفارابي على إثبات تفرد المبدأ الأول وتأكيد تمايزه عن كل ما سواه، نجده لا يكتف بالقول إن الموجود الأول هو أشرف وأكمل عن سائر الموجودات التي أوجدها، وإنما يبين أيضا بأن وجود الموجود الأول يباين وجود كل الموجودات التي صارت به موجودة، بحيث يقول :
< وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها>[3] كما يضيف قائلا: < وجوده (أي واجب الوجود بذاته) وجود آخر خارج عن سائر الموجودات ولا يشارك واحد منها في معنى أصلا، بل إن كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وأنه لا يمكن أن يكون إلا واحدا فقط >[4]، الوجود المطلق، الوجود المحض، الذي يعطي الممكنات على اختلاف أجناسها وأنواعها الوجود.

وهكذا نجد أن الفارابي يجمع في تصوره للألوهية بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبين عقيدته الإسلامية، فهو كأفلاطون* سما بإلهه بعيدا إلى المثال الأعلى، وليس هذا المثال كاملا من جهة، وناقصا من أخرى، وليس هو حسنا من وجه و قبحا من آخر، بل هو الجمال من كل وجوهه، والخير من كل جهاته، ومن هذا الخير الأزلي اللامتناهي، تستمد الصور المجردة خيرها[5]، < فالمثال هو الشيء بذاته والجسم شبح

[1]- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص42، 43.

[2] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بوملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1995، ص 27.

[3] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص55.

[4] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص53

* - يؤكد أفلاطون بأن المبدأ الأول هو أصل الموجودات كلها وهو الصانع المدبر الذي أبدع العالم، ذلك أنه العلة الأولى، وهو يعارض كل من يزعم أن ما يجري في الكون إنما هو من فعل البخت والاتفاق، ولمزيد من التفصيل راجع الفصل الأول من هذه الدراسة : الفلسفة اليونانية : أفلاطون ونقدية أرسطو.

[5] - الخوري إلياس فرح، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، لبنان، 1937 ، ص49.

للمثال>[1]، حيث أن الأشياء الموجودة في العالم الحسي لا تعدو أن تكون سوى صورا لما هو موجود في عالم المثل السابق عليها في الوجود.

وهو مثل أرسطو يقول بفكرة الفعل المحض، فإله أرسطو هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، < وهذا المحرك فعل محض، أعني لا تخالطه القوة>[2]، وقد استعار الفارابي هذه الفكرة ليثبت أن واجب الوجود بذاته هو الموجود بالفعل الذي لا قوام له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده، إذ أنه مكتف بذاته ولا علة لوجوده[3].

كما تأثر الفارابي أيضا بأفلوطين (من خلال كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ لأرسطو وهو في الواقع لأفلوطين)، حيث أنه قد انتهج الطريق ذاته تقريبا الذي سلكه أفلوطين في تنزيه الواحد وإثبات تفرده، فالواحد بالمفهوم الأفلوطيني ليس من شيء في سموه وفردانيته[4]، وهو متفرد في كل شيء ولا يستمد أبدا أي شيء بالاشتراك مع غيره[5]، وذلك لأنه الأشياء كلها، ثم إنه ليس شيئا من الأشياء[6]، وهذه الأفكار كلها لها ما يعادلها -على نحو ما – في تصور الفارابي للألوهية.

والفارابي في حقيقة الأمر إنما استعمل أفلوطين للتقريب بين أفلاطون وأرسطو، على ما يوجد بينهما من تباعد وتمايز*، فأرسطو نفسه يقر بتمايزه عن أستاذه سيما في تصوره للإلهيات، ويعترف بأنه لم ينهج منهاجه < في الارتقاء إلى تصور الإله، فعنده أن عالم المعقولات والمثل، إنما هو عالم وهم وخيال، والبراهين التي تستند إلى الأوهام تولد أوهاما>[7]، ومن ثمة عمد الفارابي إلى تأويل* ما ورد في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية كيما يتفق مع دينه الإسلامي، وقد وجد الحل في الأفلاطونية المحدثة، فأفلوطين ذاته يشكل وسيطا للتوفيق بين الفكر الأفلاطوني ونظيره الأرسطي، وإنما غرض الفارابي من ذلك الجمع بين رأي هذين الفيلسوفين الكبيرين من جهة، وبين أحكام عقيدته الإسلامية من جهة أخرى، وذلك انطلاقا من فكرة قد رسخت عنده، وهي أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلافا جوهريا بين قطبي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو.

---

[1] - رقالتزر، أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، مرجع سابق، ص57.

[2] - أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص30.

[3] - أبو نصر الفارابي، الحروف، مرجع سابق، ص218، وأنظر أيضا، أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص ص 53، 54

[4] - ت 5 . 3 . 13 ص451.

[5] - ت 3 . 8 . 9 ص288.

[6] - ت 5 . 2 . 1 ص436.

* - للوقوف على أهم نقاط التمايز الموجودة بين أفلاطون وأرسطو، راجع الفصل الأول من هذه الدراسة .

[7] - الخوري إلياس فرح، الفارابي، مرجع سابق، ص49.

* - لقد عمد الفارابي إلى التأويل للتقريب بين النظريات، بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة، وتقلب بين الأفلاطونية والأرسطاليسية، فكان تارة أفلاطونيا يجر إليه أرسطو، وكان تارة أخرى أرسطوطاليسيا يجر إليه أفلاطون أنظر : أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق ، هامش ص78.

2- البرهنة على وجود الله :

إذا كان الفارابي قد أثبت أن واجب الوجود بذاته هو الموجود بالفعل، وأن في هذا الوجود دلالة على سموه وعظيم قدرته – كما فعل أفلوطين – فإنه أكد من جهة أخرى على أن وجود الأول مباين لسائر موجوداته، وجعل الاستدلال على وجوده من أساسيات دراسته للعلم الإلهي، إذ نجده يحشد العديد من الأدلة والبراهين[*] في مؤلفاته، للبرهنة على وجوده تعالى.

وقد استند الفارابي في التدليل على وجود الله إلى عدد من الحجج النقلية والعقلية على حد سواء، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفهم البسيط السهلة التي تلائم عامة الناس، ويرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى أن البيئة التي عاش فيها، بيئة اختلطت فيها آثار الفكر القديم شرقيا كان أم يونانيا بفكر الفرق الكلامية، خاصة جماعة المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعلى هذا لم يكن بوسع الفارابي أن يظل بعيدا عن هذا الجو الديني والفكري للعصر الذي عاش فيه دون أن يعرض لمشكلة الألوهية ويبرهن على وجود الله بطريقته الخاصة[1] ومن بين الأدلة التي يسوقها الفارابي للبرهنة على وجود الله نذكر الأدلة التالية :

(أ) – دليل العلة الفاعلة :

حينما يعمل الفارابي على بيان حقيقة الوجود الإلهي نجده يؤكد بأن < الموجود الأول هو السبب الأول لسائر الموجودات كلها>[2]، ودليله في ذلك أن ممكنات الوجود على اختلافها وتعددها لا يجوز أن تتسلسل إلى ما لانهاية، بل لابد أن تكون متناهية، إذ ينبغي على كثرتها أن ترتقي من أنقصها إلى الأكمل، فالأكمل منه وهكذا دواليك إلى أن تنتهي في ذلك إلى[3] < موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ : لا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده، بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها، ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأنحاء التي لا تدخل عليه نقصا أصلا >[4]، وهو واجب الوجود بذاته، الموجود الأكمل على الإطلاق الذي ترتقي الموجودات على ترتيب إليه، أما هو فيبقى في ذاته، مكتف بذاته، ولا يمكن أن يكون وجود أتم من وجوده.

وبهذا يصل الفارابي إلى أن المبدأ الأول < هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة>[5] التي أوجدها وهو علتها جميعا، وهو بهذا يكون

---

[*] - لقد قدم الفارابي الكثير من الأدلة والبراهين على وجود الله ، لكننا سنركز على ذكر الأدلة التي تتلائم مع ما ذهب إليه أفلوطين .

[1]- زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص258.

[2] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص25

[3] - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص61 وأنظر أيضا : أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص53.

[4] - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص45.

[5] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص53.

قد اتبع الطريقة نفسها التي اعتمدها أفلوطين في البرهنة على وجود الواحد المطلق حينما يقول إنه يجب في الكثرة أن يتقدم عليها ما هو واحد في حد ذاته وحدة مطلقة، أي أن يكون العلة الجوهرية التي تنبعث منها الكثرة المتتالية وهذا الواحد إنما هو الأول[1]، الواحد المطلق الذي لا يرتد إلى أي وحدة [2]، < ولذلك ترى أن الأشياء ترد إلى الوحدة دائما، فلكل أمر جزئي وحدة يرد إليها بما فيه هذا العالم الكلي الذي له وحدة متقدمة عليه، وإليها يرد، ولكن هذا الواحد ليس الواحد المطلق، بل يمر الأمر حتى حيث ينتهي بنا إلى الواحد المطلق وليس لهذا الواحد واحد آخر بعده إليه يرد[3]>، أي إلى العلة الأولى التي لا ترتد إلى أية علة سواها[4].

وهكذا ينتهي الفارابي مع أفلاطون وأرسطو وأفلوطين إلى أن الموجودات، < وإن كانت كثيرة، فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء>[5]، سبب الأسباب وعلتها جميعا، وهذا الدليل ترجع جذوره إلى الفلسفة الأفلاطونية، إذ أن أحد أدلة وجود المثل عند أفلاطون يقوم على استحالة التسلسل إلى ما نهاية، كما ترجع إلى أرسطو الذي استند على الدليل ذاته، أي استحالة التسلسل في العلل والمعلولات، لإثبات وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك[6]، وأفلوطين نفسه تأثر بهما، وكان دائما يحاول التوفيق بين آرائهما كما فعل الفارابي.

وواجب الوجود بذاته بهذا الاعتبار< هو الغاية، إذ كل شيء ينتهي إليه، كما قال: وإن إلى ربك المنتهى، وكل غاية، فهي خير، فهو خير مطلق >[7]، ومن هنا نلاحظ أن الفارابي يحاول أن يوفق بين العقل والنقل، بين الإله كما جاءت به الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وبين الإله كما جاءت به عقيدته الدينية.

ولما كان التصور الأفلاطوني والأرسطي للألوهة لا يتوافق تماما مع ما تذهب إليه العقيدة الإسلامية في إثباتها الفاعلية المطلقة لله الواحد الأحد الذي خلق الكون وما فيه*، لم يشأ الفارابي أن يقف عند حدود اعتبار الإله مجرد صانع كما ورد عند أفلاطون، أو علة غائية فحسب كما ورد عند أرسطو، وأراد أن يثبت وجود إله فاعل مبدع لهذا

---

[1] - ت 5 . 3 .12 ص450.

[2] - ت 1 . 7 .1 ص95.

[3] - ت3. 8. 10 ص290.

[4] - ت5. 5. 9 ص467.

[5] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق ص51.

[6] - زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص264.

[7] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص46.

* - لقد وضح القرآن الكريم المعالم الرئيسية للوجود، وأعلن عن وحدانية الله وفاعليته المطلقة في كثير من الآيات الكريمة كقوله تعالى: < أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء> (الأعراف. الآية: 184)، وقوله أيضا: < ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير> (سورة الحديد. الآية: 05).

الوجود، إذ يقول[1] إن واجب الوجود بذاته< هو الأول والآخر، لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، لأنه مصدر كل شيء عنه، ومرجعه إليه>، فالله هو المنتهى والغاية وهو العلة الأولى الفاعلة.

وعليه يكون الفارابي قد أعاد مفهوم الألوهة إلى تضاعيف الفلسفة الأفلوطينية التي تجمع في تصورها للوجود الإلهي بين فكرة الغائية وفكرة العلة الفاعلة، فإله أفلوطين هو الأصل الفاعل الموجد والغاية ولذلك تنطلق منه الموجودات، وإليه تسعى[2]، ذلك أنه قبل الأشياء كلها وهو ذاته مبدعها[3]، وبهذا يجد الفارابي في المبدأ الأفلوطيني الحل للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو وبين مرجعيته الإسلامية، وهو الذي يسعى دائما إلى< الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقدانه>[4]، ويبين< من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد، وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها >[5]، فعلى الرغم مما يوجد بينهما من تباين إلا أنه سعى جاهدا إلى رد أحدهما إلى الآخر والموائمة بين آرائهما بالاقتباس من النسق الفلسفي الأفلوطيني < حيث يلتقي بحكم مزيج غريب، أفلاطون وأرسطو في حل أفلوطين>[6] رغم خطأ المحاولة في أساسها، إذ أنها قامت على أساس واه، وهو نسبة كتاب أثولوجيا لأرسطو، وهو في الأصل لأفلوطين[7]، وبهذا نستنتج أن الأفلاطونية المحدثة، من خلال أفلوطين قد ساهمت إسهاما كبيرا في صوغ الفلسفة الإلهية الفارابية.

(ب)- الاستدلال بالجدل: الصاعد والنازل.

يرى الفارابي- على غرار أفلوطين- أن العقل يستطيع، بمحض ما فيه من قوة الحكم، أن يعطينا أكبر دليل على وجود مبدأ أول مطلق، لا قوام له بشيء آخر أصلا، وهو ذاته الذي أبدع الوجود وما فيه[8]، < فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل في ذلك كان طريقا ثانيا في الاستدلال على وجود الواجب بذاته>[9]، وفي ذلك يقول الفارابي: < لك أن تلحظ عالم الخلق، فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه

---

[1]- الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص51.

[2] - ت6، 2. 11 ص518.

[3] - ت 6، 7. 32 ص657.

[4] - أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص79.

[5] - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص99.

[6] - أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى، 2001، ص14.

[7] - زينب عفيفي، مرجع سابق، ص76.

[8] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، ص ص52، 54.

[9] - زينب عفيفي، الفلسفة الإلهية والطبيعية عند الفارابي، مرجع سابق، 259.

الموجودات بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا>[1]، وهو يستشهد بالآية الكريمة < سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتى نبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد>[*].

والفارابي من خلال هذا النص يقول بأن هناك دليلان على وجود الله:

الدليل الأول: أساسه أن تنظر إلى عالم الخلق – وهو عالم يأتي بعد عالم الأمر أو عالم الملائكة، وقبل هذا يكون عالم الربوبية أو عالم الوجود الإلهي- فتشهد في المخلوقات دقة صنعة وإتقان تدلان على صانع لها[2]، وإنما ينبغي على الناظر في هذه الموجودات < أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده، ومن أي فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ: لا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده، بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التي سلف ذكرها>[3] وهو واجب الوجود بذاته الذي لا يرتهن وجوده بغيره، والعقل في هذا الدليل ينتقل بطريقة تصاعدية مما هو أدنى إلى ما هو أعلى منه حتى يصل إلى عالم الوجود الإلهي.

الدليل الثاني: أساسه أن تنظر إلى" الوجود المحض" أي إلى الوجود من حيث هو وجود، فتصل إلى أن هناك بالضرورة مبدأ أول لهذا الوجود هو واجب الوجود بذاته[4]، فإذا وقف الناظر على هذا، " فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل في الموجودات إذ كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها، فيبتدئ من أقدمها رتبة في الوجود(وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود) وهو أبعدها عنه في (الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات"[5] ومن هنا يتأكد بأن المبدأ الأول الذي هو الله تعالى هو السبب في وجود الممكن ووجوبه. والعقل في هذا الدليل ينتقل بطريقة تنازلية من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته إلى الأدنى وهو واجب الوجود بغيره.

وبالتالي نجد أن الفارابي يعتمد في استدلاله على وجود الله على طريقين مختلفين في الاتجاه، لكن يؤديان الغاية نفسها في البرهنة على وجود الله وتأكيد مباينته لموجوداته، الأول تصاعدي على أساس أنه يبدأ من الموجودات أو عالم الخلق إلى أن يصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، والثاني تنازلي إذ أنه ينطلق من العلة الأولى ليصل إلى معلولاتها، وكلاهما يجزمان بضرورة وجود مبدأ واحد لهذا الوجود، لا قوام

---

[1] - الفارابي، فصوص الحكم ف14 ص34- 35 نقلا عن زينب عفيفي، المرجع السابق، ص259.

[*] - سورة فصلت الآية: 53.

[2] - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1981، ص10.

[3] - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص45.

[4] - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق، ص ص 10، 11.

[5] - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 45.

له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده، وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوجود الذي صارت به موجودة.

وبهذا يكون الفارابي قد انتهج الطريقة نفسها التي سلكها أفلوطين في البرهنة على وجود الواحد المطلق، حينما يقول بأن العقل ينفي وجود سبب مادي يعزى إليه النظام الكوني، ويدل على ضرورة وجود مبدأ أول تنبعث منه الأشياء كلها[1]، كما استعار فكرته في الجدل الصاعد والنازل للبرهنة على وجود المبدأ الأول، فأفلوطين يرى أن كل موجود يرتد صعودا إلى وحدة سابقة عليه وهذه الوحدة ترتد بدورها إلى وحدة أسمى منها وهكذا دواليك حتى نصل إلى الواحد الذي لا يرتد إلى شيء، ولا يعزى إلى شيء، وعندها فقط نزداد يقينا بأنه العلة الحقة التي لا ترتد إلى علة سواها[2].

كما يدل التأمل العقلي أيضا على أنه" لابد من واحد يكون قبل الأمور كلها"[3] فيكون هو مصدر انبعاثها جميعا، وهو الأمر الذي يكتشفه كل من يستغرق متأملا في وحدات الوجود المتسقة التي تتدرج من الأعلى إلى الأدنى وتحتاج دوما إلى ما هو قبلها، أي إلى الواحد المطلق الذي يرجع إليه النظام المحكم لسائر درجات الوجود، وهو غير مرتهن بغيره إطلاقا[4]. وهذه الأفكار كلها تتردد في فلسفة الفارابي، وتكشف عن الدور الهام الذي لعبته المنظومة الفلسفية الأفلوطينية في تشكيل الفلسفة الفارابية.

وهذه الأدلة كيفها الفارابي بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية، إذ يستند إلى الآية الكريمة:" سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، ويجعلها تعطي الطريقين في الجدل وهما: الجدل الصاعد والجدل النازل على السواء اللذان استعارهما من الأفلاطونية المحدثة.

فقوله تعالى" سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" يشير في تقديره" إلى الجدل الصاعد. فأمارات الله في عالم المخلوقات وفي النفوس البشرية: تعطي الدليل على وجود الله الحق، فهي صنعة وكل صنعة لابد لها من صانع، والصانع هو الله تعالى فهو دليل من الأدنى على الأعلى.. دليل المخلوقات على الله. وعالم المخلوقات تجل لوجود الله فكأنه هو.. هو وقوله:" أو لم يكف بربك أنه على شيء شهيد" يشير في تقديره أيضا إلى الجدل النازل، وهو الاستدلال بوجود الله على وجود عالم المخلوقات فالله هو الخالق وأمارة خلقه في وجود هذا العالم، فوجوده شهيد على وجود غيره، وهذا دليل من الأعلى على الأدنى والوجود الأعلى غير الوجود الأدنى ليس هذا.. ذاك"[5].

وهذا التركيب الفلسفي للفارابي يتكون من عناصر ثلاثة:

---

[1] - ت3. 9. 4 ص294، وأنظر أيضا: ت6. 8. 9 ص 675.

[2] - ت5. 5. 9. ص 467.

[3] - ت3. 9. 4.ص 294.

[4] - ت6. 9. 5، ص 693.

[5] - محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق، ص ص 11،12.

(أ)- العنصر الأرسطي: وهو فكرة القوة والفعل أي عنصر الممكن بذاته، والواجب بذاته، وصلة كل منهما بالآخر.
(ب)- العنصر الأفلاطوني الحديث وهو عنصر توجيه الاستدلال بكل منهما على الآخر : على أن يكون مرة من الأدنى إلى الأعلى(الجدل الصاعد) ومرة أخرى على العكس من الأعلى إلى الأدنى (الجدل النازل).
(ج)- العنصر الإسلامي: وهو ما ورد في الآية الكريمة[1]، وعلى هذا الأساس ليس ثمة أدنى اختلاف في رأي الفارابي بين أرسطو والأفلاطونية المحدثة وبين عقيدته الإسلامية.

والتوفيق الذي ينسب إلى الفارابي هنا" هو احتواء الآية بعمله الفلسفي على مضمون العنصرين الأولين، وكأن هذين العنصرين يكونان معنى الآية القرآنية.. وكأن القرآن في اعتباره يترجم عن الفلسفة وعملية التوفيق هي: عملية" مقدم".."وتال" في قياس منطقي أرسطي"[2]، ومن هذا العمل المزدوج بين الفلسفة والدين نجد أن الفارابي إنما يؤول أرسطو ويعيده إلى أفلاطون ويوائم بينهما، ويبين أنه لا تعارض بين ما يقره الشرع وما يقتضيه العقل، وهو يجد دائما في حل الأفلاطونية المحدثة السبيل لهذا الضم والتوفيق.

ج- دليل الماهية والوجود:

يعد هذا الدليل من أهم الأدلة العقلية التي اعتمدها الفارابي في البرهنة على وجود واجب الوجود بذاته، إذ نجده يستدل على وجود الموجود الأول من خلال تأمل فكرة الوجود ذاتها، وقد قاده هذا الدليل إلى القول بفكرة الممكن والواجب التي قام على أساسها بتقسيم الموجودات إلى الواجب بذاته والممكن بذاته والواجب بغيره كما سبق وأن وضحنا.

يرى الفارابي أن تأملنا لفكرة الوجود يدل صراحة على أن وجود الأشياء ليس جزءا من ماهيتها، ذلك أننا عندما نحدد طبيعة الشيء نستطيع أن نتصور ماهيته دون أن نعرف هل هو موجود أم لا، والوجود بهذا المعنى لا يدخل في حقيقة ماهية الشيء وإنما هو عرض يزيد عليها، وهذا باستثناء الأول الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته أي أن وجوده من لوازم ماهيته[3].

والفارابي في ذلك يستدل على وجود واجب الوجود بذاته من نفس طبيعة وجوده، أي من حيث اعتبار ذاته وحدها، وبقطع النظر عن هذا الوجود الحسي، إذ يرى أننا لا نعرف" حقيقة الأول بل نعرف منه أنه يجب له الوجود، وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات"[4]، فالمبدأ الأول موجود لأن الوجود من لوازمه ولا إمكان البتة أن لا يوجد، كما أنه مكتف بذاته عن أن

[1] - المرجع نفسه، ص12.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 80.

[4] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص 41.

يستفيد الوجود من غيره، وبهذا فإن الوجود في الله لا ينفصل عن ذاته، أي أنه من نفس ماهيته، وليس عرضا من أعراضها.

والفارابي في اعتقاده هذا إنما يتابع أفلوطين في قوله بأن المبدأ الأول " منبثق من ذاته، فلا يحتاج إلى ما يمسكه أو يشركه في كونه، بل كانت الأشياء بما كان هو عليه في ذاته، أو بألا يكون قط شيئا أحرى لأنه لا يحتاج ليستوي على ما كان عليه في ذاته، إلى شيء من الأشياء"[1]، فوجود الأول لا يشتق من غيره، أما غيره فينبعث منه وهو مرتبط به على الدوام[2]، وعلى هذا الأساس يصلان إلى النتيجة نفسها وهي أن وجوب وجود الأول يستمد من ذاته لا من غيره[3].

وعلى هذا ينتهي الفارابي إلى أن < الموجود على الإطلاق هو الموجود الذي إنما وجوده بنفسه لا بشيء آخر غيره>[4]، وهو بذلك يغنينا عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله، فيكفي أن ندرك أن الموجود الأول من طبيعته أن يكون ضرورة موجودا وأن وجوده لا ينفصل عن ذاته ولا يضاف إلى أي شيء أصلا لنسلم بوجوده[5]، وهذا هو الدليل الأنطولوجي الذي سبق به – هو وابن سينا[*] من بعده – القديس أنسلم[**] بنحو قرن ونصف، ذلك أنهما اتبعا المنحى نفسه في إثبات وجود الله، ونقلا البرهنة على وجوده إلى الميتافيزيقا مع أن أرسطو عرض لها في الطبيعة[6].

---

[1] - ت6. 8. 21.ص 688.

[2] - ت 5. 6. 4. ص 475,

[3]- أنظر : أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، ص 53، أين يقول الفارابي: " الواحد هو الأول بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتف بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره"، وراجع: ت5. 3. 13. ص 451 أين يقول أفلوطين" الواحد الفرد هو في ذاته ولا طلاب له في شيء وآخر".

[4]- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، ص219.

[5] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص41.

[*] - لقد تأثر ابن سينا إلى حد بعيد بفكرة الوجود والماهية التي اعتمدها الفارابي في إقامة البرهان على وجود الله، إذ يعتقد – مع الفارابي – أن وجود المبدأ الأول من لوازم ماهيته، ويستدل – بالطريقة ذاتها – على أن واجب الوجود بذاته لا يتصور إلا موجودا، فهو الموجود الواجب، وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده، ووجوده ماهيته، حيث أنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئا على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سببا في وجوده <لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود قبل الوجود، في واجب الوجود بذاته" وبالتالي فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود، ولمزيد من الإسهاب والتفصيل راجع : محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي2، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء-، الطبعة الثانية، 1991، ص 457.

[**] - لقد لقي دليل الماهية والوجود الذي قال به الفارابي، صدى واسعا عند مفكري العصور الوسطى – فضلا عن الفلاسفة العرب – إذ تأثر به العديد من الفلاسفة والقديسين، ومن أبرز هؤلاء القديس أنسلم والقديس توما الإكويني اللذان اعتمدا عليه في حججهم الأنطولوجية التي أقاموها للبرهنة على وجود الله.

[6] - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول، مرجع سابق، ص80.

وعليه يمكن أن نسجل أن الفارابي أكثر قربا مما انتهى إليه أفلوطين في اعتقاده بأن الواحد هو مبدأ الوجود وعليته السرمدية[1]، ذلك أنه يتبع الطريقة ذاتها التي اعتمدها أفلوطين في إثباته للوجود الإلهي وصوغه صياغة عقلية مجردة، والتأكيد على أن < الإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده>[2]، حيث أنه < مكتف بذاته حقا، ولا يحتاج إلى شيء قط>[3]، وهذا ما يزيد من بيان وضوح الأثر الأفلوطيني على توجه الفارابي الفلسفي في مبحث الإلهيات .

3- الفارابي و المرجعية الأفلوطينية في إثبات الوحدة الإلهية :

يستطرد الفارابي في التوفيق بين الملة* والفلسفة وترصد خطى أرسطوطاليس بتقفي أثر فلسفة أفلوطين، فيقول : إن <الله تبارك وتعالى هو الواحد الحق مبدع الكل>[4]، فهو الواحد في الحقيقة وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوجود الذي صرنا به نقول لكل واحد منها إنه موجود[5] كما يردف مقررا أنه إذا كانت هذه الموجودات المتكثرة قد صدرت كلها عن ذاته تعالى، فإن واجب الوجود بذاته < لا يمكن أن يكون كثير بل واحد فردا فقط >[6]، كما لا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه[7]، ذلك أنه الواحد الأحد*• الذي لا يشاركه في وجوده وجود ولا مثيل له ولا ند ولا ضد على الإطلاق.

---

[1] - ت3. 7. 6 ص269.

[2] - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، ص218.

[3] - ت5. 5. 12ص471.

* - يقرب الفارابي بين الدين والملة وكذلك بين الشريعة والسنة، ويرى أنها أسماء مترادفة تحمل المعنى ذاته، بحيث يقول :< والملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة، فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة، وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضا شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة >، ينظر هنا:

أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص46.

[4] - أبو نصر الفارابي، جوابات لمسائل سئل عنها ضمن : الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 ،ص85.

[5] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص ص52، 53.

[6] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص31.

[7] - أبو نصر الفارابي،آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص27.

• - يستعمل الفارابي- على غرار أفلوطين- لفظتي الواحد والأحد لتنزيه واجب الوجود وتأكيد وحدانيته، وهو يعتبر أن لفظ **الأحد** أدق وابلغ في الدلالة على الوحدة الإلهية المطلقة، إذ يقول:" لفظ **الأحد** أبلغ من لفظ الواحد لأن الأحد لا يدخل في العدد، وهو من **الوحيد** الذي لا مثل له في رأي العين وبكرة القلب، والواحد هو المتوحد في الذات"، راجع الفارابي، من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص 85.

والفارابي في اعتقاده هذا يتساوى مع أفلوطين الذي يركز على تنزيه المبدأ الأول ويؤكد أنه < أكمل من الأشياء كلها >[1] وإن كان موجدها جميعا، فالواحد بالتعبير الأفلوطيني < ينبغي أن يكون أصل الأشياء كلها مما جاء عنه متأخرا >[2]، وكل شيء أحدثه يكون في أمس الحاجة إليه أما هو فمكتف بذاته حقا ولا يحتاج إلى شيء قط، وهو بسيط وأولي وليس فيه البتة شيء غريب عنه قد يسرب إليه الكثرة والانفصام[3]، إذ < إنه واحد أحد >[4] الأشرف والأسمى والأعظم قدرة على الإطلاق، وهو بذلك يتماثل مع واجب الوجود الذي أقرته فلسفة الفارابي الإلهية: < الأحد الفرد الصمد >[5]، الذي لا يوجد له وجود من نوعه، ولا بوجه من الوجوه أن يكون وجود أتم وأكمل من وجوده، لأنه لو كان لوجوده وجود في مثل رتبة وجوده[6] لما كان < العلة الأولى>[7]، إذ علة الأشياء جميعا هو الذي لا يمكن أن يكون كمال أتم من كماله ولا وجود أفضل من وجوده.

وتقترب هذه الرؤية الفارابية كثيرا من الرؤية الأفلوطينية في كونها ترجع الكثرة إلى وحدة من جهة، كما تنفي عن الموجود الأول أي كثرة وتعدد من جهة أخرى، فأفلوطين يثبت أنه < يجب في الكثرة أن يتقدم عليها ما يكون واحدا في حد ذاته، ومنه تنبعث الكثرة المتتالية>[8]، وإنما هذا الواحد الأصل الأول الذي يرجع إليه النظام المحكم لسائر درجات الوجود، وهذه الفكرة نفسها نجدها لدى الفارابي الذي يؤكد دائما على أن هذه الكثرة* المبثوثة في العالم الحسي ينبغي أن ترد إلى موجود واحد هو الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وهو ما يمدنا به النظر الإلهي في الموجودات[9]، و< ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر ...ولا وجود أتم من وجوده

---

[1] - ت1. 7. 1 ص95.

[2] - ت6. 8. 9 ص675

[3] - ت5. 5.12ص471 وت2. 9. 1ص166 وانظر أيضا ت5. 5. 9 ص467.

[4] - ت6. 8. 18ص685.

[5] - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص91.

[6] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص42، 43.

[7] - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص90.

[8] - ت5. 3. 12ص450.

* - لقد تأثر الكندي بدوره بفلسفة أفلوطين، ومن الأدلة المهمة التي توضح ذلك استناده إلى دليل الكثرة لإثبات وجود الله، والذي يؤكد من خلاله – مع أفلوطين والفارابي- أن الكثرة الموجودة في الموجودات لابد أن يتقدمها واحدا غير متكثر، ولا واحد غير متكثر إلا الله سبحانه وتعالى، ولمزيد من الإسهاب والتفصيل أنظر: خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي " رؤية جديدة "، مرجع سابق، ص ص ص29، 30.

[9] - أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص33 وراجع أيضا ص45.

ولا حقيقة أكبر من حقيقته ولا وحدة أتم من وحدته>[1]، إذ تام الوجود وجوده من ذاته، ومن ذاته تستمد الموجودات كلها الوجود.

ويجزم الفارابي كذلك بأن الموجود الأول < لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه وباسم الموجود ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه >[2]، وهو بذلك يبقى وفيا لروح التاسوعات - وإن كان لا يدري* - كما يبقى وفيا لأصله أي إلى عقيدته الإسلامية، إذ أن < هذا (الواحد) الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه>[3].

يعتقد الفارابي أن الاستدلال على وحدانية الله لا يحتاج إلى كبير جهد وعناء، ذلك أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها* نفي الشريك عنه ومن ثمة إثبات وحدانيته، فيكفي أن < نعرف في الأول، أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحد بوساطة ما عرفناه أولا إنه واجب لذاته >[4]، لنتأكد أن المبدأ الأول واحد< لا نظير له ولا ضد >[5]، فالذي من طبيعته أن يكون ضرورة موجودا، ينبغي منطقيا أن يكون أيضا واحدا بريئا من أي إثنينية أو تركيب، وإلا استوى وتماثل مع موجوداته المتكثرة، ومن ثمة لم يعد الأول.

وعلى غرار أن الوجود في الأول هو نفس ماهيته ولازم من لوازمه، فكذلك ينبغي أن يقترن وجوده بوحدانيته، بمعنى أن < الوحدة في الأول هي عنه ومنه، لأنها

---

[1] - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، مرجع سابق، ص53.

[2] - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم ، مرجع سابق، ص62.

* - لقد تأثر الفارابي – في واقع الأمر – في أفكاره هذه بأفلوطين –لكنه ظن خطأ أنها لأرسطو، وهو في ذلك يقول < كذلك أرسطو طاليس بين في كتاب <أثولوجيا> .. أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية، ثم بين أن الواحد تقدم الكثرة، ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كثرة مما يبعد عنه، وكذلك بالعكس> أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص102.

[3] أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 62.

* - يرى ابن سينا – مع الفارابي – أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشيئين إنما يختلفان ويكونان اثنين إما بسبق أحدهما الآخر سبقا زمنيا وإما لعلة من العلل، ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الإثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي، فإذا فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منهما مطابقا للآخر متماهيا معه باعتبار أن ماهية كل منهما هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحدا لا ند له ولا مثل ولا ضد، ولمعلومات أوفى راجع: محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي2، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص458 وما بعدها.

[4] - الفارابي، تعليقات، مرجع سابق، ص41

[5] - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص62.

من لوازمه>[1]، وهكذا فإن الوحدانية هي إحدى لوازم الذات الإلهية وليس في وسعنا أن نتصورها منفصلة عنها بأي حال من الأحوال.

وبهذا المعنى فإن واجب الوجود يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا، ولقد استرسل الفارابي في استيضاح هذا الأمر بالاستناد إلى الأدلة التالية:[2]

أولا: استحالة وجود إلهين متماثلين:

يستحيل وجود إلهين متماثلين، لأن ذلك يحيل إلى أن ثمة إله غير مباين لله، أي كل منها مطابقا للآخر متماهيا معه، ومن ثمة يستحيل تمييزهما، وبالتالي يبطل هذا التصور، ويجب أن يكون واجب الوجود واحدا فقط.

ثانيا: استحالة تباين بين إلهين:

يستحيل تباين إلهين لأنهما إن تباينا بشيء واشتركا في آخر يكونا مركبين من جزء يشبه به كل منهما الآخر ومن جزء يخالفه، وكل مركب يحتاج إلى ما ركب منه ويصبح معلولا له، ومن ثمة لم يعد إلها، وإن باين أحدهما الآخر في جزء واشترك معه في جزء، كان هذا الذي باين منقسما وأدى رتبة من الأخر البسيط، لأنه مركب وكل مركب يحتاج إلى سبب أو معلول يركبه ومن ثمة لم يعد الأول.

ثالثا: استحالة وجود وجود يماثل الأول في النوع خارجا عنه بشيء:

يستحيل أن يكون لله وجود يماثله لأن الله تام ولا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده سواء في العظم أو الجمال أو الجوهر أو الوجود أو في أي شيء كان، فهو واحد منفرد الوجود وحده.

وإذن فواجب الوجود بذاته واحد لا شريك له، لا يشاركه أي موجود في نوع وجوده، لأنه لو كان لوجوده نظير أو مثيل في النوع، لما كان تام الوجود، فالله واحد لأنه مثال التمام، والمثال لا يكون إلا واحدا.

وهذه النتيجة التي خلص إليها الفارابي تتواءم إلى حد بعيد مع تنزيه أفلوطين للواحد ورفعه إلى أعلى درجات التوحد والتفرد، إذ أن الإله بالمقصد الأفلوطيني < واحد أحد>[3]، منزه عن أي مثال وعن كل وصف[4] ، بل < إنه منزه عن الأشياء كلها وهو فوقها كلها وعلتها جميعا >[5]، وقد استعار الفارابي هذا التصور الأفلوطيني في الألوهة لنبذ التعدد والكثرة وتأكيد الوحدة الإلهية المطلقة اللامتناهية، وهنا يكون الفارابي قد استعمل أفلوطين للتوفيق بين الفلسفة والملة فمفهوم الفارابي للإله هو في آن الوقت انعكاس لعقيدته التوحيدية، ذلك أن واجب الوجود بذاته هو < الله الأحد الفرد

---

[1] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص65.

[2] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص ص27، 29.

[3] - ت6. 8. 18 ص685.

[4] - ت6. 7. 33 ص659 وت6. 8. 8 ص675.

[5] - ت5. 5. 13ص 472.

الصمد الذي <لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد> (الإخلاص* 3-4) >[1]، وبهذا لم يخرج الفارابي عن السياق العام لفلسفته وهو التوفيق بين الدين والفلسفة.

4- الصفات الإلهية وموقف الفارابي الأفلوطيني من التنزيه:

حين يعمل الفارابي على تحديد الموجود الأول، نجده يمتنع- على غرار أفلوطين – عن إلحاق أي تحديد أو تعريف منطقي به، وذلك لأنه يروم إلى تأكيد معنى التوحيد في أرقى صوره وهو تنزيه الله إطلاقا عن كل نقص أو مثال أو مشابهة، واعتباره لا متناهيا في الوحدة والسمو والقداسة، وعلى هذا الأساس ينبري الفارابي إلى خلع الكثير من الصفات عن الذات الإلهية واعتماد التحديد السلبي الذي لا يفصح عن واجب الوجود من حيث هو بذاته ولذاته، بل من حيث تقريبه فقط للإدراك البشري المحدود.

والفارابي في الواقع ليس أول من عالج علاقة الوحدة الإلهية بالصفات، وإنما كانت هذه القضية من القضايا البارزة في التفكير الإسلامي، إذ كان الموضوع الرئيسي للتأملات الكلامية الإسلامية، منذ بدء التفكير الثيولوجي، يدور حول وحدة الله، وكانت الأسئلة المتعلقة بهذه الوحدة تصاغ بالارتباط الوثيق مع مسألة الأسماء والصفات التي تحمل على الله، انطلاقا من الإشكال المحوري التالي: كيف تحمل الصفات على الله مع ضرورة الاحتفاظ بالتنزيه الإلهي كما يجب أن يكون؟[2]

ولقد شهدت هذه المسألة مواقف متباينة ومتعددة تنوعت بين من أثبت صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية مثل العلم، الحياة والقدرة والإرادة، وهم أكثر أهل السلف، وبين من أنكر القول بوجوده هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم "المعتزلة" حتى أن شعارهم كان من "أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا " وذهبوا إلى أن الصفات هي عين الذات[3]، كما ارتسمت أيضا العديد من المواقف المهمة عند الصفاتيين (الأشاعرة والماتريدية) دون إغفال الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين حاولوا بدورهم إيجاد صياغة فلسفية تفسر حمل الصفات على الله من جهة، وتحافظ على التنزيه الإلهي في أعلى درجاته من جهة أخرى.

* - لقد نفى الله بسورة الإخلاص جميع أنواع الإشراك، وقرر جميع أصول التوحيد والتنزيه، فقوله <لم يلد ولم يولد> ينزهه عن أن يلد أحدا، ويشير إلى فساد رأي القائلين بأنه له ابنا أو بنات، وهم مشركو العرب والنصارى وغيرهم، ويبين لهم أن الأبنية تستلزم الولادة التي إنما تكون من الحي الذي له مزاج، وماله مزاج فهو مركب ونهايته إلى انحلال وفناء، وهو جل شأنه منزه عن ذلك، وقوله<لم يكن له كفؤا أحد> هو نفي لما يعتقده بعض المبطلين من أن لله ندا في أفعاله يعاكسه في أعماله على نحو ما يعتقد بعض الوثنيين في الشيطان مثلا، تعالى الله عن ذلك، أنظر: عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء الأول، 1964، ص78.

[1] - أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص91.

[2]- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، مرجع سابق، ص121.

[3] - زينب عفيفي ، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص278.

لقد ذهب الفارابي في مسألة الصفات إلى التنزيه المطلق الذي يرمي به أساسا إلى تأكيد تمايز الله سبحانه وتعالى عن مخلوقاته تمايزا كليا، وكذا إثبات الوحدة الإلهية المطلقة من جهة أخرى، وهو في ذلك يقول: < ..وأما الأول فليس فيه نقص أصلا ولا بوجه من الوجوه أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوفر عليه، فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه، وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعد، ولذلك هو أيضا مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد <[1]، كما يردف قائلا: <لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلا في مرتبة وجوده ولا نظير له ولا ضد<[2]، وذلك مؤداه أن المبدأ الأول فضلا عن أنه كامل وتام ولا ضد له هو أيضا قديم* أزلي أبدي، وكل هذا من شأنه أن يثبت أزليته ويبقيه متعاليا منزها بإطلاق.

ينفي الفارابي أيضا عن واجب الوجود بذاته كل تركيب من مادة وصورة وذلك لأن< الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة**، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة<[3]، وذلك يوقعه في الإثنينية، ويجعلنا نتصوره ذاتا مركبة منقسمة وهو عن ذلك في براء.

والفارابي في ذلك يتابع أفلوطين حينما يرى بأن المبدأ الأول< لم يكن له شكل..وهو منزه عن الصورة<[4]، كما يشترك معه في الاعتقاد بأن المادة< آخر الهويات وأخسها<[5]، لكنه يرفض قوله في المادة باعتبارها الشر المطلق* <عدم الوجود< الذي يمكن للصورة أن توجد متجردة عنه، إذ يرى- متأثرا بفكرة القوة والفعل

---

[1] أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص42، 43

[2] - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص ص61، 62.

* - من الإشكاليات المهمة التي تطرق إليها أفلوطين في سياق حديثه عن الوجود الإلهي، مسألة أزلية الواحد، بحيث يرى أن المبدأ الأول سابق للزمان أزلي سرمدي موجود دائما وأبدا في أزل لا يتبدل ولا نهاية له، والفارابي يقرر – متبعا في ذلك أفلوطين- أن واجب الوجود بذاته هو العلة الأولى لسائر الموجودات تام قديم أبدي، أنظر: ت 3. 7. 11 ص274 وراجع أيضا: أبو نصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص25.

** - المادة و الصورة في اعتقاد الفارابي هما مبدأ الموجودات، إذ أن الشيء بالفعل يحصل من اجتماعهما.

[3] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المرجع السابق، ص26.

[4] - ت6. 7. 32. ص 658.

[5] - الفارابي، رسالتان فلسفيتان، مرجع سابق، ص 107.

* يرى أفلوطين أن الأشياء ليست سيئة إلا من خلال المادة التي تتكون منها، فالمادة هي الشر الأول، الشر في ذاته، لأنها الغياب المطلق للخير، كما أن النقص والقبح نفسه، وهي إذن مصدر الشرور في العالم المحسوس. والجهل والرغبات السيئة، الآفات والأمراض الجسدية هي أشكالها. أنظر:

Régis Jolivet. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne ; op.cit. p 106-107.

الأرسطية- إن المادة والصورة وجودهما قائم على أساس علاقة تبادلية، ذلك أن < المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام وجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورة ما موجودة ما كانت المادة>[1]، بمعنى أن الواحد منهما يدين في وجوده للآخر ويتأثر به.

بل يذهب الفارابي إلى أبعد من ذلك- متجاوزا أرسطو نفسه- بقوله< والصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة>[2]، ذلك أن أرسطو يرى أن المادة والصورة كل واحد منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متمم له، فهما يتمايزان بالفكر ولا ينفصلان في الواقع: فلا توجد هيولى بدون صورة، ولا صور بدون هيولى، غير أنه يعتقد أيضا بوجود صور مفارقة للمادة كالنفس قبل اتصالها بالجسم[3]، كما أن الإله في نظره – المحرك الأول الذي لا يتحرك- هو أيضا صورة محضة لا تخالطها المادة، وبهذا فإن الفارابي في قوله بأن المبدأ الأول< خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضا له صورة>[4]، إنما يحاكي -في الواقع- أفلوطين لا أرسطو.

كما يعتقد الفارابي أيضا أن< الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل>[5]، مما يدل على أن الصورة لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا من خلال المادة، كما أن المادة من حيث هي إمكان لها أيضا وجودها، وإنما هو ذلك النوع بالقوة، مع أفضليته وكمال الصورة على المادة طبعا، < فأنقص وجودي الشيء هو بمادته، وأكمل وجوديه هو بالصورة>[6]

كما ينفي الفارابي عن واجب الوجود بذاته كل تركيب من قوة وفعل، وجوهر وعرض، وحركة وسكون[7]، ويركز في المقابل على بيان بساطته ووحدته، وذلك لأن كل مركب وجوده لا يتم ولا يتحقق إلا بالتئام أجزائه التي تركب منها، وهذا يوحي أيضا بأن لوجوده سببا[8] وهذا محال بالنسبة للسبب الأول الذي لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء.

وكذلك الحال في أنه لا جنس له، ولا فصل، ولا نوع ولا ند ولا مقوم ولا موضوع ولا عوارض له، مبدأ كل شيء، وله الكل من حيث لا كثرة فيه[9] ، إذ أن

---

[1]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 57.

[2] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق ، ص 26.

[3]- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 29،28.

[4]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المرجع السابق، ص 26.

[5]- المرجع نفسه، ص 57.

[6]- المرجع نفسه، ص 58..

[7] - الخوري إلياس فرح، الفارابي، مرجع سابق، ص56.

[8] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص26.

[9] - خالد حربي، المدراس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي " رؤية جديدة"، مرجع سابق، ص96.

وجوده لا يتعلق بغيره البتة، ولا يمكن أن يكون غير ماهيته، ذلك أنه دائم الوجود بجوهره وذاته.

وهنا نلاحظ أن الفارابي شديد التأثر بأفلوطين الذي يثبت أن المبدأ الأول كامل الوحدة والبساطة لا يناله التغير أو التحول، ولا شبه أو مماثلة بينه وبين موجوداته، فالواحد بالتعبير الأفلوطيني مفارق بإطلاق، لا شكل له ولا صورة لأن الشكل يقتضي أجزاء معينة تدخل في تركيبه العام والواحد لا ينطوي قط على أجزاء وليس له زيادة على ذلك هيئة[1]، وهو أيضا قديم أزلي لا مقدار له ولا كيف ولا كم، ليس له روح أو نفس لا يقال فيه إنه محدود ولا يقال فيه إنه غير متناه[2] وذلك لأنه منزه عن كل وصف ومثال[3]، < ليس كمثله شيء >[4]، وهذه التحديدات كلها تتردد بشكل أو بآخر في فلسفة الفارابي الإلهية.

ويظهر التأثير الأفلوطيني على فكر الفارابي بجلاء ووضوح في نفيه – كما رأينا– لكل الصفات التي تلغي تفرد الأول وتحطم وحدته وتعاليه، بل لكل ما من شأنه أن يحول دون نزاهة الواحد الحق وكماله، كما يلتقي الفارابي مع أفلوطين أيضا في تأكيده على أننا في إدراكنا للمبدأ الأول كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم.

والفارابي في رأيه هذا لا يخرج أيضا عن عقيدته الإسلامية التي نزهت الخالق إطلاقا عن كل مماثلة ومشابهة، فلقد نفى الإسلام وجود أي شبه بين الله ومخلوقاته، وهذا مصداقا لقوله تعالى: < ليس كمثله شيء وهو السميع البصير> سورة الشورى الآية11، بل يبدو أن الفارابي وجد في النسق الفلسفي الأفلوطيني ما يعزز فكرته في التوحيد والتنزيه التي هي أساس العقيدة الإسلامية بعامة، وهو بهذا يؤسس لفلسفة مميزة يمتزج فيها ما هو ديني بما هو فلسفي.

يستمر الفارابي في رفع إلهه إلى أعلى درجات التوحد والتنزيه، بيد أنه أدرك - على غرار أفلوطين دائما- عجز العقل البشري عن بلوغ حقيقة الله ومعرفة ذاته[5]، وهو في ذلك يقول: < الوقوف على حقيقة الأشياء، ليس في قدرة البشر، نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منهما الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض. فإنا لا نعرف حقيقة الأول... بل نعرف منه أنه يجب له الوجود، وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة>[6]، فالعقل البشري – في رأيه- محدود وقاصر، وإنما يدرك الأول إدراكا ناقصا وجزئيا< لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات،

---

[1] - ت6. 7. 32ص 685 وت5. 5. 11 ص469.

[2] - ت6. 9. 3 ص692 وت 5. 5. 10 ص469.

[3]- ت6. 8. 8 ص 674، 675.

[4]- ت5. 3. 13 ص451 وت 5. 5. 10 ص 469.

[5] - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص168.

[6]- الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه، ويخرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة>[1]، هي في عمومها أفكار مقطوعة هجينة يشوبها الغموض والإبهام، بعيدة عن الكنه الحقيقي للماهية الإلهية في أسمى مقاماتها.

وهذا ما يذكرنا به أفلوطين حينما يرى أن العقل قاصر ومحدود عن تصور العلة الأولى، ذلك أنه قد يفيدنا في استدلالاتنا على وجود الأول، لكنه عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية، وهو في ذلك يقول:< ولكنا لا نستطيع أن نضمنه خبرنا، فلا إدراك لنا به ولا عرفان لنا له>[2]، وذلك بالموازاة أيضا مع قصور السبيل الحسي، إذ < لا ينطوي إدراك الحواس على الحق الصراح، فيما رأى، بل على الظن>[3]، وبالتالي < فإن من يريد أن يرى الحقيقة الروحانية يتخلى عن كل تصور للمحسوس فيشاهد آنذاك ما يكون وراء الحسيات>[4]، ويظفر بتمثل الحقيقة الإلهية المطلقة.

ولكن هذا الوجود الإلهي المطلق الكمال يفوق قوانا الإدراكية ويستعصي على فهمنا< ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا لعسره في وجوده، لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره...إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم>[5]، ذلك أننا لا نستطيع الوقوف على حقيقته اللامتناهية وإدراكه إدراكا تاما، ليس لأنه ناقص الوجود ولا لأنه خفي مستتر،< ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا، فلا نقوى على تصوره على التمام... وهو في نفسه على غاية من الظهور والاستنارة، ولكن كماله، بما هو نور يبهر الأبصار، فتحار الأبصار عنه>[6]، وكلما ابتعدنا عن علائق المادة ولواحقها الحسية* كلما استطعنا أن ندركه ونستحضره في أذهاننا.

ولما أدرك الفارابي أن< أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء، من أن نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود>[7]، لجأ إلى اعتماد أسلوب الوصف لتقريب الحقيقة الإلهية اللامتناهية إلى العقول القاصرة

[1]- المرجع نفسه، ص 51.

[2]- ت5. 3. 14. ص 452.

[3]- ت 1.5.5. ص461.

[4]- ت 5. 5. 6. ص 465.

[5]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

[6]- المرجع نفسه، ص 39.

* التجرد من الماديات هو شرط أساسي- في نظر أفلوطين- للتخلص من الكثرة الحسية، ومن ثمة الظفر بإدراك المبدأ الأول وهو في ذلك يقول:< ينبغي للباحث إذا مضى نحو الأوليات أن يجرد ما عليه في ذاته من الحسيات وهي أقصى الأشياء سفلا و ينعتق من كل رذيلة ما دام يسعى إلى إدراك الخير محضا>، راجع ت 6. 9. 3 ص ص 691-692.

[7]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ، ص 40

المحدودة، فنعت واجب الوجود بذاته بالأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا مثل الأول والواحد والموجود والعدل والجواد وأشباه ذلك[1]، والفارابي في ذلك مضطر لا مخير شأنه من شأن أفلوطين الذي يقول: < على أنه لم يكن من بد من إطلاق الأسماء، وإن تك لا تصدق على ما نحن في صدده، فلنعد ونذكر القول الصواب في أمرنا. وهو أنه ينبغي لنا ألا نتصور الخير، حتى في الذهن، بإثنينية. لكننا نعتمد الآن طريق الإقناع، فلابد مع ذلك، من أن نتجاوز ما يقتضيه العقل في كلامنا>[2]، ويظهر تأثير أفلوطين على فلسفة الفارابي في هذا الصدد من خلال قوله هو الآخر بأن< الباري، جل جلاله، بانيته وذاته ، مباينا لجميع ما سواه.. بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشابه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ..>[3]، ومن هنا كان اعتماد الوصف عند أفلوطين *والفارابي كأقصى حل اضطراري لتقريب الماهية الإلهية إلى الفهم البشري المحدود المستكين في الغالب إلى الحس والتمثيل.

ولم يفت الفارابي أيضا أن يشير إلى أسماء الله الحسنى، وقد أثيرت مشكلتها من قبل، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريبا، وهو في ذلك ينعت الله أيضا بالصفات التي تدل على الكمال والجمال[4] مثل< العظمة والجلالة والمجد... وإنما ينتج ويحصل أكثر بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم>[5]، وهنا نلاحظ أن الفارابي يضفي على واجب الوجود بذاته، الصفات التي تدل على كماله وعظمته وتفرده، وهو عن ذلك يقول:< الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول، هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا، على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل على شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره>[6]، فلفظ الواحد مثلا يقال< على ما قسيم له في المعنى الذي هو به موصوف-أي معنى كان- بأن ذلك ماهية له، كأن يكون منفردا بالوجود، والماهية التي

---

[1]- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص ص 48، 49.

[2]- ت6. 8. 13 ص 680.

[3]- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص 106.

* المبدأ الأفلوطيني الثابت هو أن الواحد غني عن كل وصف ومنزه عن أي أمثال،< أما الألفاظ فلابد من التسامح فيها إن اضطر الباحث في الخير أن يلجأ إليها لأجل الدلالة، وهي لا تباح إن أردنا الدقة. فليدرك معناها في كل حال مع هذا بتقدير:" إن سوغ لنا القول">، بمعنى إن جاز لنا القول بذلك، أنظر ت 6. 8. 13. ص 681.

[4]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 82.

[5]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 42.

[6]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق ، ص 50 وراجع أيضا: أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 49.

له يشركه فيها غيره>[1]، إذ لا نسبة بين الموجد والموجود، العلة والمعلول، ذلك أن كمال الله في ذاته أو جوهره، وكمالاتنا نحن البشر في أعراض الجسم والنفس من الخارج.

وهكذا ينتهي الفارابي- إلى ما انتهى إليه أفلوطين من قبل- إلى أن هذه الصفات لا تؤذن بشيء زائد عن الذات الإلهية، وإنما تعبر على أن الصفات والذات شيء واحد، وهو في هذا الصدد يقول:< ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا>[2]، من منطلق أن الأول < وحدته عين ذاته>[3]، وأفلوطين بدوره عبر عن ذلك قائلا:< فينبغي علينا، عندما نذكر الواحد أو عندما نذكر الكثير أن نتصور الحقيقة ذاتها، ونقول أنها واحدة، لا بمعنى أننا نصفها بشيء، بل بمعنى أننا نحاول أن نكشف حقيقتها لأنفسنا بقدر المستطاع>[4].

وعلى هذا الأساس فالأول حي وأنه حياة، وليس يدل بهاتين الصفتين على ذاتين، بل على ذات واحدة[5]،< وكذلك في أنه حق. فإن الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه>[6] ، وهكذا نظر الفارابي إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة لا تغاير فيها، مستعيرا في ذلك النموذج الأفلوطيني في الوصف الإلهي، ومتأثرا- على ما يبدو- أيضا بمبدأ المعتزلة*< الصفة هي عين الذات>، الذي ينكر إنكارا تاما وجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية.

كذلك يتابع الفارابي أفلوطين في قوله أن هذه الصفات والأسماء التي نطلقها على الواحد يجب أن نعتبرها من قبيل المجاز والتمثيل، فهي مهما كانت دقيقة لا تعبر بدقة عن كنه الحقيقة الأولى[7]،< فنقول** أنه لما كان الباري، جل جلاله، بانيته وذاته

---

[1]- أبو نصر الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1990, ص 55.

[2]- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 49.

[3]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 35.

[4]- ت 2. 9. 1. ص 166.

[5]- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 38..

[6]- المرجع نفسه، ص 37.

* - لقد ذهب معظم المعتزلة إلى التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل، وأكدوا على حدوث الصنف الثاني من الصفات كالإرادة والكلام، مع نفيهم طبعا أن تكون أضداد هذه الصفات من السهو والغفلة والسكوت والخرس يمكن أن تحمل على الله. ولمزيد من التفصيل راجع: عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 42، 43.

[7]- ت6. 8. 8. ص ص 674، 675.

** - لقد اعتمد الفارابي هذا القول كمقدمة للتدليل على أن أرسطو في كتابه الربوبية المعروف بأثولوجيا لا يرجع عن أقواله السابقة، ولا يناقض كذلك أفلاطون، وهو في هذا السياق يقول: ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات، سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس، أنظر: أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 105، 106، والفارابي في الحقيقة يوفق بين أفلاطون

مباينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى، بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى>[1] وفي المعنى ذاته يقول أفلوطين < إنا نطبق عليه (الواحد) بالتجوز الأوصاف السفلية التي نستنبطها من السفليات لعجزها عن إدراكه بما يليق به من وصف، فيسعنا أن نقول فيه ما سلف ذكره. على أنا، مع ذلك، لا يسعنا أن نجد شيئا نقوله بمدلوله الحقيقي، لا لمجرد تحديده بل لوصفه، فقد كانت الأوصاف كلها، أحسنها وأجلها، عنه متأخرة، فهو أصلها، وإن لم يكن من وجه مغاير أصلا، ينبغي أن ننزهه عن كل وصف>[2].

لكن إذا كان الفارابي قد أثبت مع أفلوطين أن ذات الله وصفاته حقيقة واحدة لا تغاير فيها ولا انفصام، فإنه من جهة أخرى يتمايز عنه تماما حينما يقول بأن "الأول يعقل ذاته"[3] وهو بجوهره عقل بالفعل معقول من ذاته[4]، فالواحد بالنسبة لأفلوطين "لا يعرف ذاته، ولا يناله عرفان"[5]، وذلك لأنه"إذا عرف أصبح ذا كثرة في ذاته، أمرا معروفا وأمرا معروفا"[6]، وهذه القسمة والتجزئة تنفي وحدته وتسرب إليه في المقابل التعدد والكثرة، من منطلق أنه سيُتصور ذاتا عارفة• وموضوع معرفتها، إذ أن الذي يعرف يقتضي موضوعا يعرفه.

ولقد وجه أفلوطين•• في هذا السياق انتقادا لاذعا إلى أرسطو لما أضاف إلى المبدأ الأول العرفان، بحيث يقول "..ثم يأتي أرسطو بعد ذلك فيذهب إلى أن الأول

الإلهيي وأفلوطين الإسكندراني الإشراقي ويرد أحدهما إلى الآخر، لا بين أفلاطون وأرسطو فالهوة بينهما واسعة في هذه المسألة وهما يتمايزان في هذا الأمر ويختلفان في تصورهما للإله كما سبق وأن وضحنا في بداية هذه الدراسة.

[1] -أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مرجع سابق، ص 106.

[2]- ت6. 8. 8 ص ص 674، 675.

[3]-أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

[4] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مرجع سابق، ص36.

[5] - ت 13.3.5 ص 452.

[6] - ت 39.7.6 ص 664.

• - يرى Wilfried Kuhn أن أفلوطين كان أول من تحدث على أنه يجب شرح المعرفة أو العلم من خلال ربطها بمعرفة الذات، وهو أيضا أول من صاغ العبارة التالية: العقل يُعرف كعارف أو كمعروف Connu معقول intelligible ينظر هنا:

Wilfried Kuhn, Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et prédécesseurs sur la connaissance de soi, j. Vrin, Paris, 2009, P417, 424.

•• - لقد محا أفلوطين – في سياق الوصف السلبي الذي اعتمده لتنزيه الذات الإلهية- كل الصفات التي أطلقها على الإله كالإرادة والوجود والحسن، بل إن حتى لفظ الواحد قاصر في رأيه عن التعبيرعن الألوهة المطلقة، لأن الإله " ليس له اسم، لأنه ليس كمثله شيء" (ت 13.3.5 ص 451). وذلك خشية أن تقحم هذه النعوت المحدودة الواحد في

مفارق منزه وروحاني، ولكنه عندما يقول فيه إنه "يعرف ذاته بذاته" يعود وينفي عنه كونه الأول.."[1]، وذلك لأن العرفان سيجعله "ذا كثرة عندما نتصوره أمرا معروفا ومعرفة"[2]، ومن ثمة يحطم وحدته ونزاهته، كما أن الأول يكون بهذا المعنى بحاجة إلى التفكير والإدراك حتى يتجوهر Subsister[3] وهو عن ذلك في براء مستقل عن كل فكرة وتفكير، وعليه يمكن أن نسجل أن الفارابي أكثر قربا مما ذهب إليه أرسطو.

لكن حتى يذلل الفارابي هذه الصعوبة في استيعاب تصور الأول على أنه عقل ومعقول مع أنه واحد لا تعدد فيه يمضي إلى الجزم بأن الكثرة الكلامية التي يستعملها في غضون تعبيره ووصفه للذات الإلهية بعيدة بإطلاق عن أي معنى قد يحيل إلى أن هناك تعددا وتركيبا في الأول، وهو في هذا الإطار يقول:

" ويقال الواحد على ما لا تنقسم ماهيته بحسب كثرة الأسماء والأقاويل التي تقال عليه ولا تدل الأسماء الكثيرة والأقاويل الكثيرة فيه على معان كثيرة ولا أيضا تدل تصاريف اللفظة الواحدة التي تقال عليه على تغايير كثيرة، على مثال ما يقول قوم إن العقل والعاقل والمعقول في كثير من الأشياء (واحد) ليس تدل كثرة هذه التصاريف على تغايير كثيرة"[4].

كما يشير الفارابي أيضا إلى أن إدراك وتعقل واجب الوجود بذاته ليس من جنس التعقل والإدراك الموجود لدى البشر، وهو في ذلك يقول " لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه، ولا لمعلومنا إلى معلومه، ولا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته"[5]، وذلك لأن الأول تام في كل أوصافه، كامل في جميع أفعاله، لا يدخل في جميع أفعاله خلل البتة، ولا يلحقه عجز ولا قصور، أما كل ما سواه ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه، ومن ثمة يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول، لأنه كامل المعرفة بذاته[6].

ينبري الفارابي من جهة أخرى إلى التأكيد بأن واجب الوجود إنما "يعقل ذاته"[7]، ولطالما أنه معقول من ذاته، فإنه لا يحتاج في تعقله إلى معقولات تنقل عقله من

الكثرة والتعدد، وتؤدي به إلى الازدواج والإثنينية، وقد مكنه، ذلك من الوصول بفكرة الألوهية إلى أقصى درجات التجريد والعقلانية.

[1] - ت 9.1.5 ص 433.

[2] - ت 13.3.5 ص 451.

[3] - Bernard Collette-Ducis, Plotin et l'ordonnancement de l'être, op, cit , p43.

[4] - الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، مرجع سابق، ص ص 54، 55.

[5] - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 44.

[6] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص 46.

[7] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

القوة إلى الفعل، ذلك أن "الذات التي تعقل• هي التي تُعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول، فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل، هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"[1]، وهو في هذا الصدد يقول" كون البارئ عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك إثنينية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني"[2]، وبهذا المعنى فإن المبدأ الأول ذات واحدة عقلية لا يطرأ عليها اضمحلال أو عدم، كما يستحيل وجود تمايز داخلي أو خارجي ضمن تلك الذات.

وكذلك الحال في أن الأول "عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[3]، والفارابي إنما يحاول بإسهابه هذا في إيضاح تعقل وعلم الأول لذاته، أن ينفي أي تعدد أو تغاير في الذات الإلهية، ويثبت أنها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم. وهكذا إذن نجد أن الفارابي انطلق من تصور الأفلاطونية المحدثة للألوهة كإله مفارق متناه في التعالي والتجريد ليصل تدريجيا إلى التصور الأرسطي للإله الذي يعقل ذاته.

وهذا التأرجح بين الأفكار الأفلاطونية المحدثة والتصور المشائي في الأرسطي في الألوهة هو الذي مكن الفارابي من الجمع بين أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الواقعي ومن دون أفلوطين ما كان ليجتمعا ويتوافقا، كما جعل العلم الإلهي الأرسطي يصل إلى فلاسفة الإسلام المتأخرين ممزوجا ومصطبغا بالأفلاطونية المحدثة، وقد نقل مفكرو الإسلام بدورهم أرسطو الأفلوطيني إلى ديار الفكر المسيحي. فهل اضطرب الفارابي في جمعه وأخفق أم وفق وأجاد؟ نقول تأسيسا على هذه الدراسة المحدودة أن الفارابي نسج على منوال أفلوطين فلسفة إلهية يتوفر لها قدر كبير من الاتساق والدقة.

خلاصة نقدية:

لقد استبان لنا على هذا القدر المحدود من هذه الدراسة أن فلسفة الفارابي في الإلهيات تجمع في ائتلاف محكم ومتسق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من جهة وبين أحكام عقيدته الإسلامية من جهة أخرى، فعلى الرغم من تباين آراء أفلاطون وأرسطو إزاء فكرة الألوهية، إلى أن الفارابي حاول أن يوفق بينهما ويرجع أحدهما إلى الآخر، بتأويل فلسفة أفلوطين تأويلا خاصا ينسجم مع كليهما.

• - يرى الفارابي أن المعنى الكلي مما يعنيه أرسطو بالتعقل هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنب على الإطلاق، وعلى هذا فإن العاقل من كان فاضلا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر. راجع: الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص 05.

[1] -الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 36.

[2] - الفارابي، التعليقات، مرجع سابق، ص 50.

[3] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 36. وانظر أيضا: الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص45. ذلك أن هناك الكثير من المقاطع والنصوص المتشابهة موجودة في كلا المؤلفين.

ولقد اتضح لنا في هذا السياق أن الفارابي ابتعد عن أفلاطون في عدة نقاط، كما أنه تجاوز أرسطو أيضا في كثير من المسائل، وإن ظل يتأرجح بينهما بوساطة النصوص الأفلوطينية المنحولة إلى أرسطو، وهذا ما يفسر إلى حد ما تذبذب دلالة الألوهة لديه واتصافها في أحايين كثيرة بالغموض وعدم الثبات.

إن هذه المقاربات تكشف لنا أن الفارابي قد وظف المفاهيم ذاتها تقريبا التي وظفها أفلوطين في فلسفته الإلهية كمفهوم الواحد، المبدأ الأول، الخير، الموجود الأول، ..الخ، والتي تهدف أساسا إلى تنزيه الذات الإلهية عن الكثرة والتعدد، وهذا فضلا عن استعمال الفارابي للمفاهيم ذات الدلالة الدينية كالباري، الله عز وجل، جل جلاله، الأول والآخر..الخ، فقد كان على الفارابي أن يعمل على الموائمة بين ما هو ديني وما هو فلسفي وجعلهما يتناغمان في عير تناقض أو التباس، انطلاقا من منهجه الفلسفي العام الذي يرجع الحقيقة إلى مصدر واحد مهما تعددت مصادرها أو تباينت، ولقد بذل الفارابي جهدا عقليا معتبرا في ذلك، فالأمر يتعلق بنقل واستعارة مفاهيم من بيئة فلسفية خارجية إلى الموروث الإسلامي الخالص الذي عماده القرآن والحديث ومحاولة تبيئتها وإضفاء الشرعية الدينية عليها. كما نلحظ أيضا أن لغة الفارابي الفلسفية تشبه إلى حد ما لغة أفلوطين في كونها لا تخلو من المسحات الشعرية والجماليات الفكرية التي تحفل بها المدونة الأفلوطينية.

لقد قام الفارابي بشبه عملية تنقيح وتمحيص للفلسفة الأفلوطينية الوافدة وحاول أن يوائم من خلالها بين الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية، مركزا في مقارباته على استدعاء كل الأفكار الفلسفية التي تظهر أفلاطون وأرسطو على أتم الاتفاق، كما قام أيضا برفض واستبعاد كل ما من شأنه أن لا يتوافق مع جوهر عقيدته، ومن هذا العمل المزدوج بين الفلسفة والدين، حاول الفارابي أن يوفق بين فكرة الألوهية كما جاءت بها الفلسفة، وبين مفهوم الإله كما جاء به القرآن• و ثمة نقطة جد مهمة ينبغي أن نشد الانتباه إليها في هذا الصدد وهي أن اللاهوت السلبي الأفلوطيني قد ساهم إلى حد بعيد في صياغة تصور الألوهية لدى الفارابي صياغة عقلية محضة بعيدة في التسامي والعلو، كان لها بالغ الأثر على توجهات الفلاسفة الإلهيين المسلمين اللاحقين كابن سينا والرازي وغيرهم وعلى العقل العربي الإسلامي عموما.

وإذا كانت الكثير من الدراسات تجزم بأن جوهر فلسفة الفارابي في الإلهيات مرده إلى المذهب الفلسفي الأفلاطوني، وبخاصة إلى النسق الفلسفي الأرسطي، وتغفل دور أفلوطين، فإننا نرى أن تأثير الأفلاطونية المحدثة ممثلة بأفلوطين أوثق وأقوى.

• - على الرغم من حرص الفارابي على تناول فكرة الألوهية وفق الحدود التي جاء بها الإسلام، إلا أنه صبغها بصبغة فلسفية جعلتها تبتعد في جوهرها عن فكرة الإله كما جاء به القرآن وتصبح مجرد تصور عقلي. وفي هذا السياق، يرى روجيه أرنالديز أن خير أفلاطون وأحد أفلوطين هما بعيدان عن التطابق والتماثل مع السبب الأول، وهو إله الفارابي ذلك لأن القضية – في رأيه- هي قضية إله الدين الإسلامي، وأن الوحي واللاهوت على وفاق في تسمية الله الواحد الفرد الصمد، أنظر: روجيه أرنالديز، ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي، تر: أكرم فاضل، ضمن مجلة المورد ، عدد خاص بالفارابي، مرجع سابق، ص 36.

وقد اتضح لنا من كل ما قاربناه أن الفارابي –فضلا عن تأثره بأفلاطون وأرسطو- استلهم العديد من المقولات والأفكار الفلسفية من المدونة الأفلوطينية، وحاول أن يلبسها لباس العقيدة الإسلامية، وقد وجد في فكرة الوحدة مع الإله – التي تعد حجر الزاوية في نظرية الألوهة عند أفلوطين- ما يدعم هواجسه الفلسفية وتوجهاته الدينية، إذ ثمة العديد من نقاط الاتفاق والشبه التي تفصح عن انسجام وتجاوب كبير بين الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة الفارابية، ولقد حرص الفارابي في سياق ذلك كله على أن يتعامل بحذر وذكاء مع النصوص الأفلوطينية الوافدة حتى لا يقع في خطأ الإسقاطات التعسفية التي تلغي التوافق بين فلسفته ومبادئ دينه الإسلامي، واضعا بذلك الإرهاصات الأولى لطرق التعامل مع الأفلاطونية المحدثة في الفكر الإسلامي.

ولقد مكننا هذا البحث المتواضع أيضا من أن نخلص إلى أن الكثير من الأفكار والنظريات التي تشغل الحيز الأكبر من مذهب أفلوطين اللاهوتي تتردد بشكل أو بآخر في كتب الفارابي مما يثبت بأن الفارابي اقتبس من المدونة الأفلوطينية أكثر مما ورد في كتاب أثولوجيا أرسطو أو كتاب الربوبية التي يحوي فقط أجزاء من التاسوع الرابع والخامس والسادس، وفي ذلك كله دلالة واضحة و أكيدة على أن تأثير الأفلاطونية المحدثة على فلسفة الفارابي بعامة وعلى توجهه الفلسفي في الإلهيات بخاصة، لا يقل أبدا عن أثر الأفلاطونية والمشائية الأرسطية، بل يفوقهما ويزيد عليهما.

الفصل السادس
نظرية الفيض الأفلوطينية في فلسفة الفارابي.

لقد خلّف أفلوطين نظرية مهمة في الفيض الإلهي، كان لها بالغ الأثر على الفلسفة بعامة وعلى الفلسفة الإسلامية بخاصة، حيث أنها ساهمت في تأسيس الطرح الفلسفي للعديد من الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين وظفوها في بناء طروحاتهم الفلسفية محاولين أثناء ذلك التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي.

وإذا كانت ملامح هذه النظرية قد بدأت تتشكل عند غير واحد من الفلاسفة المسلمين، بمجرد تسربها إلى الفكر الإسلامي، فإنها برزت بروزا تاما عند المعلم الثاني، بل وارتبطت باسمه آخذة منحى خاصا، ذلك أنه خصها بكثير من الأبحاث والشروحات حتى غدت بمرور الوقت نظرية فارابية بامتياز.

وتذهب هذه النظرية في أحد أهم مبادئها، -كما أشرنا سابقا- إلى تفسير صدور الكثرة عن الواحد، بحيث تشير إلى أن المبدأ الأول يبدع الموجودات جميعها بواسطة سلسلة من الفيوضات، ومع ذلك يظل محتفظا بوحدته وتفرده بذاته بعيدا عن زخم الكثرة ورواسب المادة* وعلائقها.

إلا أن هذا الطرح "عندما انتقل إلى الفلسفة الإسلامية، لون الكثير من مباحثها بلون جديد، حتى صار يقال: أن المعرفة الحقة لا تتم إلا بواسطة الفيض وأن النفس الإنسانية آتية من العالم السماوي بواسطة فيضها عن العقل الفعال والنفس الكلية..وهكذا"[1]، ومن ثمة برزت قضية الفيض كإشكالية خطيرة تباينت مواقف الفلاسفة المسلمين حولها بين مؤيد ومعارض*، ونظرا لأهميتها سنحاول التعرف على مضامينها وموقف الفلسفة الفارابية منها.

1- نظرية الفيض الأفلوطينية:

تعتبر مسألة صدور الكثرة عن الواحد من المسائل الشائكة التي استعر الجدل حولها بين الفلاسفة والمفكرين، فهناك من نظر إليها من منطلق ديني وقال بخلق العالم من عدم وفقا لما تذهب إليه الديانات السماوية، وهناك من رأى أن المادة أزلية وأن الكثرة وجدت من تلقاء نفسها، في حين ذهب البعض الآخر إلى تفسير المسألة تفسيرا غيبيا تطعمه الأساطير.

ولقد شغلت هذه الإشكالية اهتمام أفلوطين- على غرار الفلاسفة اليونان- وكانت أحد أهم هواجسه الفكرية، بحيث نجده يتساءل في مواضع عدة من تاسوعاته[2] عن حل

---

* - الواحد والمادة هما حدان متعاليان وبينهما يتأخذ الخلود والزمن مكانا لهما، فمراتب الوجود من أخسها إلى أشرفها هي مادة، فصورة، فنفس نباتية، فنفس حيوانية، فنفس إنسانية، فنفس كلية، فعقل، فواحد مطلق..، ينظر:
Jean Guitton, le temps et l’éternité chez Plotin et saint augustin, op.cit. p :57
راجع أيضا: إلياس فرح الخوري، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937، ص52.

[1]- محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص05.

* - تعرضت نظرية الفيض الأفلوطينية إلى انتقادات لاذعة من قبل العديد من الفلاسفة المسلمين كالكندي والغزالي الذي نقدها نقدا شديدا في كتابه " تهافت الفلاسفة" ، كما أنها لقيت هجوما عنيفا من قبل ابن رشد في كتابه التهافت، ينظر: محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973، ص 248.

[2] - أنظر مثلا: ت 5. 2. 1، ص 436. و ت 1.2.3.، ص199.

توفيقي يحفظ للإله تعاليه القيمي الروحي من جهة، ويفسر صدور الكثرة عنه من جهة أخرى[1].

لم يجد أفلوطين الإجابة في القول بأن العالم أوجد نفسه بنفسه على سبيل الحظ والاتفاق[2]، فالموجودات- في رأيه- لا توجد نفسها بنفسها، وإنما تحتاج إلى علة أولى توجدها، ولا ريب في أن هذه العلة الأولى أزلية لا بداية لها في الزمان وأبدية لا نهاية لها[3]، لأنها لو أوجدت نفسها لكانت أزلية مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى أصل أول، وهذا مرفوض قطعا.

وهكذا يمضي أفلوطين إلى الجزم بأنه لا وجود لشيء إلا بالواحد[4]، لكن سرعان ما واجهته قضية أخرى وهي: كيف تصدر الكثرة عن الواحد مع أنه باق في ذاته لا يظهر فيه تعدد أو اختلاف؟ وما حاجة الواحد الفائق الكمال الذي لا يحتاج إلى أحد إلى إيجاد شيء آخر غير ذاته؟

لم يجد أفلوطين الإجابة أيضا في القول بالخلق من لا شيء، لأن الخلق يفترض سابق إرادة وسابق تفكير، وخلق العالم عن تفكير وإرادة يعني أن الواحد متغير وهذا محال، فكما أنه (أي الواحد) لا يحتاج قط إلى شيء فإنه لا يحتاج إلى الإدراك أيضا[5]، لأن ذلك يوحي بأنه بحاجة إلى ترو وأنه قد " أخذ يفكر بينه وبين ذاته أنه يجب في الأرض مثلا أن تقع في الوسط، وفي الماء أن يكون فوق الأرض، وفي الأشياء الأخرى أن يترتب بعضها فوق بعض حتى تنتهي إلى السماء؟.."[6]، ثم أن خروج العالم عن الله بطريقة الخلق يحيل من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم لم يكن من قبل، وإنما انوجد فقط بعد ذلك وكانت له بداية في الزمان[*]، وهذا ما يرفضه أفلوطين قائلا: "..هذا وإننا إذا قلنا إن العالم حدث في لحظة من الزمن وهو لم يكن موجودا من قبل ذلك،

---

[1] - طرح أفلوطين العديد من الأسئلة التي تعكس حسه الإشكالي، وتنم عن الصعوبة التي وجدها في التوفيق بين الإله الواحد البسيط والكثرة المنبعثة، ولعل أبرز هذه الأسئلة وأدقها قوله في التاسوعة الخامسة: " ولكن كيف يمدنا بها؟ (يقصد أفلوطين العقل والنفس والإحساس)، أبمعنى أنها كانت فيه أم بمعنى أنها لم تكن فيه؟ ولكن كيف يمد بما ليس لديه؟ وإن كانت فيه، فلا يكون هو بسيطا. وإن تكن فيه، فكيف تنبعث الكثرة منه؟ فإنا ربما نسلم للواحد بأنه ينساب فينبعث منه شيء بسيط مع أنا ما نبرح نتساءل كيف يتم ذلك وإن الأصل لواحد من الوجوه جميعا.. ولكن كيف تنبعث منه أشياء كثيرة؟". ت. 15.3.5.ص 452.

[2]- يرفض أفلوطين ما يقال عن العالم من أنه حدث بمحض الصدفة والاتفاق، وهو يقول في هذا السياق:" إن التسليم بأن حقيقة هذا العالم الكلي وبنيته تعودان إلى الاتفاق والحظ، هذيان وقول ممن لا عقل عنده ولا إدراك.."، ت. 1.2.3 ، ص199.

[3]- Jean Guitton, le temps et l’éternité chez Plotin, op.cit. p :57.

[4]- إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 245.

[5] -كمال اليازجي، أنطون غطاس كرم، تراث العرب في العلم والفلسفة، دار المكشوف، بيروت، 1970، ص75.

[6]- ت. 7.8.5. ص 487.

[*] - لا شك أن أفلوطين كان قد ربط الواحد بفكرة تنتج عنها بشكل ما الحياة والخلود، لكنه لم يتأخر في الإثبات والتأكيد بأن الواحد ليس في الحركة ولا في السكون، ليس في المكان ولا في الزمن. ينظر:

Jean Guitton, le temps et l’éternité chez Plotin, op.cit. pp :56, 57

وضعنا بقولنا هذا عناية من نوع تلك التي وصفناها بأنها عناية بالجزئيات، أعني علما سابقا عند الله وحسبانا منه كيف يكون هذا العالم الكلي.."[1]، فالتسليم بحدوث العالم يقتضي وجود مسافة زمنية وعلم سابق حتى يتصور الواحد خلاصة طبيعة الموجودات قبل إبداعها وكأنه يتدبر أمرها، وهو عن ذلك في براء[2]، لأن " العالم موجود دائما وأنه لم يزل"[3]، وسيبقى ما بقي ما مصدره، متناه، أزلي، ذي نظام مماثل دوما لذاته[4].

لقد وظف أفلوطين جميع البراهين والأدلة العقلية، واستنفذ جميع الإمكانات التفسيرية، لكنه لم يجد الحل النهائي لإشكالياته في هذا العالم الحسي المتغير، فنبذ المنطق والبراهين، واتجه ببصره صوب العالم الروحاني، ثم أغمض باصرة البدن، وفتح بصيرة القلب، وأخذ ينتظر الأنوار العلوية كي يتحد بها ويكتنه أسرارها، متبعا في ذلك نصيحة أستاذه أفلاطون: "لا تفتشوا عن الحقيقة في المحسوسات المتغيرة، بل ارفعوا ألحاظ نفوسكم إلى عالم المثل الثابتة"[5]، وعن ذلك يقول أفلوطين: " فلنشرئب بنفوسنا إليه في تضرعاتنا، فنستطيع، ما دمنا على هذه الحال، أن تكون وحدتنا معه في تضرعنا إليه"[6].

لقد وجد أفلوطين الحل أخيرا في القول إن الواحد ليس منعزلا عن العالم وإنما هو مبدع الكون وما فيه، فكما له أدى إلى فيضانه فأنتج الموجودات وأبدعها، ودرءا لأي انزلاقات نحو الكثرة والتعدد ، يستطرد أفلوطين قائلا " فثبت بذلك أن الواحد ليس شيئا من العالم، بل هو قبل الأشياء كلها"[7]، على ألا يفسر ذلك أيضا بأنه فعل قصدي وبسعي من الواحد، فهو غير محتاج إلى شيء من موجوداته مع شدة احتياجها إليه[8].

ولعل من الأهمية بمكان الإشارة في هذا السياق إلى أن نظرية أفلوطين هذه في الفيض ليست في الواقع إبداعا أفلوطينيا أصيلا، وإنما تطوير لبعض الأفكار التي وردت في المحاورات الأفلاطونية وعلى رأسها "تيماوس التي يتطرق فيها أفلاطون إلى تفسير تكوين العالم الطبيعي، وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة مجتذبا المثل، ويبدو أن أفلوطين قد أفاد أيضا من أفكار معلمه أمونيوس الذي حاول، على غرار الكثير من فلاسفة الإسكندرية، إيجاد تفسير لانبعاث الكثرة من الإله المفارق[9]،

---

[1] - ت. 1.2.3.ص199.

[2] - Agnès Pigler, Plotin exégète de Platon, op.cit. p112,113.

[3] - ت. 1.2.3. ص ص 199، 200.

[4] - إميل بريهيه، مرجع سابق، ص 246. وأنظر أيضا: Régis Jolivet, op.cit. p127, 128.

[5] - إلياس الخوري، مرجع سابق، ص ص 51، 52.

[6] - ت.6.1.5. ص 430

[7] - ت.9.8.3، ص 289.

[8] - دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 92.

[9] - المرجع نفسه، ص 91.

كما لا تخلو نظريته من أثر التفكير الشرقي الذي يؤكد " فكرة حضور الله أو بالأحرى قوة الله في العالم عن طريق وسائط* تملأ الهوة بينه وبين العالم"[1].

ويتبدى الطابع الجوهري لنظرية الفيض الأفلوطينية في كونها تذهب إلى التأكيد بأن الكون فيض عن الواحد المطلق مع نزعة الرجوع إليه، فأفلوطين يقول بتسلسل الموجودات من الواحد وفق حركتين: حركة هابطة قائمة أساسا على تدرج من المبدأ الأول مرورا بعدد من الحلقات المتوسطة (العقل، النفس الكلية، النفس الفردية) حتى المادة التي تعتبر آخر الموجودات، وحركة صاعدة روحية للنفس التي ترتقي إلى الواحد وتتحد به.

والفكرة الرئيسية التي يهدف إليها أفلوطين من هذا الطرح هي التأكيد على حركية العالم وعلى أن الموجودات، إذ تفيض من الواحد عبر وحدات متدرجة من أشرفها إلى أخسها وأدناها مرتبة وهي المادة، لا تشغل المرتبة نفسها، وهو بذلك يتمايز عن العديد من المذاهب الفلسفية التي تقول بثبات العالم واشتراك كائناته في المرتبة نفسها.

2- الفارابي ومحاكاة الفيض الأفلوطيني:

نظرية الفيض الفارابية ما هي في واقع الأمر إلا استدعاء لفلسفته في الإلهيات وامتداد لها، والتي تذهب أساسا إلى التفريق بين الخالق وطبيعة الخليقة، فلقد قام الفارابي في بادئ الأمر بالبرهنة على وحدانية الله وتأكيد تمايزه عن خليقته، ثم حاول، -على غرار أفلوطين والفلاسفة اليونان-، إيجاد حل لإشكالية صدور الكثرة عن الواحد.

يرى الفارابي* أن الله الواحد الأحد هو الذي أبدع الوجود وما فيه[2]، وهو "الأول الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله"[3]، وهو بريء من كل تركيب، منزه عن المادة والصورة، القوة والفعل، لا يناله التعدد ولا تشوبه شائبة، فذاته واحدة، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه.

وعن الله الموجود الأول، وجدت سائر الموجودات، في هذا الصدد يقول الفارابي " الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص..، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون

---

* - يرى مصطفى غالب أن فكرة الوسائط الإلهية لأفلوطين ما هي إلا توفيق بين النظرة اليونانية إلى الله التي تعتبر الله متعال والنظرة الشرقية التي تعتبره ماثلا في كل مكان. أنظر: مصطفى غالب، مرجع سابق، ص11.

[1] - مصطفى غالب، مرجع سابق، ص11.

* - يعترف العديد من الباحثين بأسبقية الفارابي في إدخال نظرية الفيض إلى العالم الإسلامي، بل هناك من ذهب إلى القول بأن المعلم الثاني هو أول القائلين بالفيض في الفلسفة الإسلامية، ومن هؤلاء دي بور الذي يقول: " إن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وإنه ربما متأثر بالمعلمين المسيحيين النصارى لما في صدوره من تقسيم = = ثلاثي، هو الظاهر وأما في الجوهر فهي أفلوطينية". ينظر: دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريدة، القاهرة، 1948، ص 149.

[2] -الفارابي، رسالتان فلسفيتان، مرجع سابق، ص85.

[3]- الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 31.

وجود أفضل ولا أقدم من وجوده"[1]، إنه العلة الأولى لسائر الموجودات، وذاته واحدة ولا يمكن أن تكون منها الكثرة.
وهذا يعني أن الموجودات نوعان:

- الموجود الأول: وهو أفضل الوجود وكل ما سواه نقص، والوجود من لوازم طبيعته، فلا سبب لوجوده، ولا بدء، ولا نهاية وهو الله.
- الموجودات التي أوجدها. وتأتي دونه مرتبة وكمالا، وهي ممكنة الوجود، أي أنه ليس من طبيعتها أن تكون موجودة ضرورة بذاتها، لكن إذا كان واجب الوجود واحدا وما عداه كثير، فكيف ومتى صدرت عنه الموجودات المتكثرة؟

يذهب الفارابي في الإجابة عن هذا السؤال مذهب أفلوطين فيقول:" ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان"[2]، على أن وجود هذه الموجودات إنما يحدث فيضا عن وجود الله وفي الأزل.

وبهذا فإن الموجودات جميعها إنما صدرت عن الأول الواحد، الأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه، بالفيض[3]، ولقد عبر الفارابي عن ذلك بقوله "ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول"[4].

فالأول ليس الغرض من وجوده هو وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارجا عنه، كما أن إنوجاد كل الأمور عنه لا يزيده كمالا ما كما هو الحال بالنسبة لنا نحن البشر، فإنا معدون لكي تفيدنا الغايات التي نسعى إليها ونوفق في تحقيقها كمالا لم يكن لنا، أما الواحد الأعلى كمالا فمحال أن تكون فيه هذه لأنه علة الأشياء جميعا، ولو كانت فيه لسقطت عليته ولوجب أن يتقدم عليه غيره ولذلك فإن الوجود الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره.

وعلى غرار أفلوطين، حاول الفارابي أن يفسر الفيض بحل يضمن لواجب الوجود توحده وتعاليه من جهة، ويؤكد عليته لسائر الموجودات من جهة أخرى، فكان له أن قال "إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد".

وكان يرمي من خلال هذا المبدأ أساسا إلى التمييز بين الخالق والموجودات الفائضة عنه، كي لا نفهم بأن ثمة تجانسا بين الجوهر الإلهي ومعلولاته، فالمعلول يلحق العلة ويكتسب منها كماله، وإذا كانت العلة بسيطة، كان المعلول بسيطا، وإذا كانت مركبة كان مركبا، ومن ثمة لا ينبغي أن يصدر عن الواحد إلا ما هو واحد[5].

---

[1]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص25.

[2] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 17.

[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 35.

[4] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق ، ص 45.

[5] - إلياس الخوري، مرجع سابق، ص 59.

فالمبدأ الأول واحد، ومعلوله واحد، وهذا الواحد الأعظم بعده ما هو إلا العقل الأول[1]، وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه أفلوطين، كما وضحنا سابقا، في قوله بأن الواحد "لا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده والشيء الأعظم بعده، إنما هو الروح (العقل) الذي يتقدم أيضا على الأشياء كلها"[2]، ومع ذلك يبقى مختلفا عن الواحد، فشتان بين الكثرة وما هو أصل للكثرة.

لكن إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فمن أين تولدت الكثرة في هذا العالم؟ وكيف انبعثت الموجودات على اختلاف أنواعها؟

يرى الفارابي أن تعقل الإله هو علة الوجود، فالأول – في اعتقاده- يعقل ذاته وتعقله يعني إبداعه وإيجاده للوجود، إذ يفيض عن تعقله هذا" وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في المادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته. فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث"[3] مثله في ذلك مثل الثاني (العقل الكلي أقنوم أفلوطين) الذي يلتفت إلى الموجود الأول ويتأمله لكي يستمد منه وجوده من جهة، ويتأمل ذاته من جهة أخرى فينتج عن ذلك أن يكون عقلا فيصبح وجودا وعقلا معا ويفيض نفسا كلية[4]، فمشاهدة العقل للواحد وامتلائه منه هي من تكسبه الوجود*، ولما يرى ما ينطوي عليه هو ذاته ويعرف ما وراءه وما فوقه يبصر بالعرفان[5] .

لكن الفارابي لا يتابع في طرحه هذا أفلوطين في كل ما ذهب إليه في فلسفته الفيضية، فهو إذ يعتقد أن الأول " إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لان سائر الموجودات إنما إقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده"[6]، يتمايز عن الأفكار الفيضية الأفلوطينية بعض الشيء، وذلك لأن أفلوطين يرفض رفضا قاطعا نسبة العقل إلى الواحد، ويرى أن الواحد المطلق" عند ذاك ذو كثرة حتى ولم يعرف إلا ذاته فقط[7]"، فالتعقل ينفي عنه وحدته ويقحمه في الإثنينية والإزدواج، ويثبت أنه متغير، كما قد يحيل إلى الأذهان أنه قد أخذ يفكر بينه وبين ذاته، ثم إتخذ بعد ذلك قرارا إراديا بشأن التدفق الطبيعي الناتج عن كماله[8].

---

[1] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص 52.

[2] - ت.6.1.5.ص 430.

[3] - الفارابي، أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص52.

[4] - ت 5. 2. 1 ص 436.

* لقد استعار ابن سينا- كما فعل الفارابي- فكرة أفلوطين في إتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد لتفسير صدور الموجودات عن واجب الوجود بذاته.

[5] - ت5. 1. 7. ص 431.

[6] - أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق، ص 34.

[7] - ت5. 6. 2. ص 474.

[8] - ت5. 8. 7. ص 487. وأنظر أيضا ت6. 7. 1.ص 629

وبهذا أمكننا القول أن الفارابي وأفلوطين يتفقان في القول بالكمال الإلهي وفي القول أيضا بتعقل الثواني للذات الإلهية وتعقلها لذاتها من جهة أخرى، وغرضهما في ذلك واحد وهو إثبات:

_ أن الموجود الأول لا يتغير ولا تلحقه الكثرة ولو صدرت عنه الموجودات جميعها.

 أن الكثرة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، لأن ذلك لو حصل يعني أن الأول متكثر ومركب وهو متعال عن ذلك. لكنهما يختلفان في مسألة القول بتعقل الإله لكل الموجودات بتعقله لذاته.

لقد وجد الفارابي إذا الحل أخيرا في أقنوم العقل الأفلوطيني لتبرير وجود الكثرة في الكون، فهذا العقل في رأيه يعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته، "فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع...."[1].

ولقد وجه الغزالي في هذا الإطار نقدا لاذعا إلى فلسفتي الفارابي وابن سينا واعتبر أنها قامت على أسس عقلية هشة لا تلبث أن تتهاوى أمام النقد الفلسفي وقد تعجب على نحو خاص من رأييهما في اعتبار تعقلات واجب الوجود بذاته لا تنشئ كثرة في حين تعقلات العقل الأول والعقول الثواني لذاتها وللذات الإلهية تنشئ كثرة، وهو يرى أنهما مطالبان في ذلك إما بالتسليم بأن تعقلات واجب الوجود بذاته تستدعي بدورها كثرة أو الإقرار بأن تعقلات هذه العقول لا يفيض عنها بدورها الكثرة[2].

ولا تزال العقول يتسلسل بعضها إلى بعض، فتعقل الذات الإلهية، وتعقل ذاتها إلى أن تنتهي إلى العقل العاشر الذي يفيض عنه عقل حادي عشر•، وهذا العقل الأخير هو العقل الفعال الذي يمتاز عن العقول جميعا بأنه "يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته، وهو أيضا يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات معقولات"[3]، كما أنه نقطة الوصل بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية فعنده "ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا"[4]، والفارابي يسمي هذا العقل واهب الصور لأنه هو الذي

---

[1] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص52.

[2] ـ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، 1986، ص ص 100، 101.

• ـالعقول الفائضة في الحقيقة عشرة لكنها تصبح بالموجود الأول إحدى عشر، وهي أيضا منزهة كموجدها من المادة والصورة، وعارية عن العدم والفساد بمعنى أنها خالدة وقديمة لا تفسد في الموجود الأول، فصفة الفساد تلحق فقط الموجودات السفلية التي توجد في عالم ما تحت القمر، والفرق الجوهري بين هذه العقول والموجود الأول هو في كونها لا تكفي ذاتها بذاتها، فهي بالنسبة إلى ذاتها ممكنة أما بالنسبة إلى الموجود الأول واجب، أي أنها توجد بالإمكان في حين يوجد واجب الوجود بذاته دائما وأبدا في أزل لا يتبدل ولا نهاية له.

[3] ـ الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 34.

[4] ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 54.

يشكل هيولى أرسطو، ويفيض عليها الصورة، ويتم ذلك أيضا بتوسط من الأفلاك السماوية[1].

كما يسمي العقول المفارقة أيضا بالثواني، التي يلزم عنها بالضرورة لا بالاختيار وجود الأجسام السماوية، وبالملائكة، يقول الفارابي "والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام، وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد واحد من الأجسام السماوية، فأعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولى، وأدناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر والمتوسطات التي بينهما يلزم من واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين، وعدد الثواني على عدد الأجسام السماوية، والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك"[2]، وآراء الفارابي هنا لا تخلو من أثر أرسطي واضح، فقد كان أرسطو قد سبقه إلى القول بالعقول المفارقة والدوائر الفلكية وحركاتها[3].

وعلى الرغم من تأثره الكبير هذا بأرسطو، إلا أنه أدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره، فسمى العقل الفعال بالروح الأمين وروح القدس، وسمى العقول بالملائكة، والأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى[4]، وهو بذلك يوفق بين الفلسفة اليونانية التي تأثر بها ودينه الإسلامي.

يضاف إلى ذلك قوله بمعرفة إشراقية مؤداها أن الحقائق تتجلى عن العقل الفعال ولا تحصل إلا بفيض من هذا العقل، وهكذا فالمعرفة عنده نوع من التصوف والمشاهدة، تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه[5].

3- تحويرات الفارابي للفيض:

إذا كان الفارابي قد تأثر إلى حد بعيد بنظرية العقول الأرسطية –على نحو ما وضحناه- فإن تأثير أفلوطين عليه في الفيض أكثر قوة ووضوحا، وليس أدل على ذلك أكثر من مقارباته الفلسفية لنظرية الفيض الأفلوطينية، ذلك أن الفارابي في نظرته إلى الوجود المعقول ومحاولة تبرير صدور الكثرة عنه يتفق كثيرا مع ما ذهب إليه أفلوطين في فلسفته الفيضية، كما يستعير منه أيضا العديد من المفاهيم والأفكار وإن كان يطعمها من ناحية أخرى ببعض الطروحات الأفلاطونية، وعلى هذا يكون الفارابي في فلسفته الفيضية قريب الشبه بأرسطو ممزوجا بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

---

[1] - إلياس الخوري، مرجع سابق، ص 62.

[2] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 32.

[3] - محمد عبد الرحيم الزيني، مرجع سابق، ص 186.

[4] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 32.

[5] - عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 388.

يمضي الفارابي في نظريته في الفيض إلى التأكيد على أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن المبدأ الأول اللامتناهي، وإنما هناك سلسلة من الوسائط* تحكم الصلة بين عالم الربوبية وعالم الحق المشاهد، حيث أنه يرتب سلسلة من الموجودات ترتيبا تنازليا من أعلى إلى أسفل وفقا لصدورها عن اجب الوجود بذاته، بحيث يكون الأول في القمة، ويليه العقل الأول، ثم بقية العقول الثواني، ثم النفس فالمادة أخيرا وهذا ما نستشفه من قوله:

"المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها. السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة"[1]، وهو ما يحاكي قول أفلوطين بسلسلة من الفيوضات تتدرج تباعا على طريق تنازلي يبدأ من الواحد، ثم العقل، ثم النفس الكلية، التي هي الواسطة بين العقل الذي تصدر عنه وبين العالم المحسوس الذي يفيض عنها، حتى يصل تدريجيا إلى أدنى درجة من درجات هذا النظام التراتبي وهي المادة الخالية من أي صورة أو تحقق.

وهنا سيبقى الفارابي وفيا لروح التاسوعات دون أن يعلم، لأنه لا يتردد في استعارة مبدأ الوساطة الأفلوطيني لإحكام الصلة بين العالم المعقول (عالم ما فوق القمر) والعالم المحسوس (عالم ما تحت القمر)، وترتيب الموجودات الصادرة عن الأول كلها في نظام تراتبي معقول يسود أجزاؤه الاتساق والانسجام.

حتى يضمن الفارابي التحام النظام مع نفسه وكذلك مع وحدة الواقع، بحيث كل مستوى ينتمي ويحايث للمستوى الأعلى، سيجعل أولا من العقل الأول المفارق وسيطا بين الإله والعقول الأخرى الثواني[2]، ثم إن استعلاء هذا الموجود اللامادي الذي هو العقل بالنسبة إلى النفس والتي هي تابع له يجعل من هذه الأخيرة **وسيطا** بين العقل والطبيعة، وسيكون لدينا، إذن، الترتيب التالي: الإله هو الخالق، والعقل هو الموجود الأكثر قربا من الإله لشرفه وصفاته الخالدة، ثم النفس التي تتبع العقل والتي هي الوسيط بين العقل والطبيعة[3].

* - يرى كارل هينرش بكر أن تأثير فكرة الوسائط الأفلوطينية ينتقل أيضا إلى الفرق الصوفية المختلفة، ففي مقابل الأقانيم *hypostases* في الأفلاطونية المحدثة- والأرواح القدسية في الهيلينية عموما – أولياء الله في الإسلام هم الكائنات الروحية الوسيطة بين الذات الإلهية وبين الإنسان، وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة في الفرق الصوفية كان لهذه الأفكار أثرها أيضا على مؤلفات العلماء والفلاسفة المسلمين ككتب جابر= =بن حيان أو رسائل إخوان الصفا التي لا يزال أفلوطين يحيا فيها وبدونه لا نستطيع أن نفهم التاريخ الروحي للإسلام على وجه العموم. ينظر هنا: كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشرق والغرب ضمن : عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية(دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية) وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1980. ص ص 12، 13.

[1] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص 31.

[2] - Michel Fattal, Plotin face à Platon, op. cit ; p 95.

[3] -Michel Fattal, Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe, op, cit ; p104.

وهكذا نجد أن الفارابي ينطلق من التصور الأرسطي للعقل بوصفه "جزءا من النفس" ليصل تدريجيا إلى تصور الأفلاطونية المحدثة للعقل بوصفه "موجودا" أو أقنوما ساميا ومتميزا عن النفس[1]، وهو بذلك أكثر قربا من فكرة (الأقنوم-الوسيط) التي أسس لها أفلوطين.

وإذا كان أفلوطين يقول انطلاقا من نظريته في الوساطة أن النفس تمنح الصور المعقولة[*] إلى المادة فيتشكل العالم كما هو عليه، أي أن الأشياء المحسوسة فيه لها صور معقولة، فإن الفارابي لا يتردد هو الآخر في تدبير الوساطات بين العالم المعقول والعالم الحسي، إذ يستعير مبدأ الوساطة الأفلوطيني للقول بأن العقل الفعال هو واهب الصور إلى العالم الحسي[2]، كما يقول أيضا بأن نشأة الموجودات عن الواحد تمت بتعقل الثواني للذات الإلهية وتعقلها لذاتها من جهة أخرى وهنا نسجل أن مبدأ الوساطة الأفلوطيني قد ساعد الفارابي كثيرا على تبرير صدور العالم المادي المتناهي عن المبدأ الأول المفارق اللامتناهي، وهذا ما يكشف بدوره عن الدور الهام الذي لعبته المنظومة الفلسفية الأفلوطينية في صوغ الفلسفة الفارابية.

إن التحويرات الفارابية لمبدأ الفيض الأفلوطيني تحيلنا إلى أن الفارابي يستعير من أفلوطين أيضا قوله في أن الموجودات كلما ابتعدت بأصلها عن المبدأ الأول، ازداد نقصها وقل كمالها من أدنى إلى أدنى حتى تصل إلى المادة التي لا يوجد شيء أدنى منها، فهي أنقص الموجودات وأدناها مرتبة[3]، لكن الفارابي[•] لا يعتبر كأفلوطين أن المادة هي الشر المطلق والموجود السلبي المنفعل[••] الذي يمكن للصورة أن توجد متجردة عنه، وإنما يرى أن الصورة لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا من خلال المادة، وأن المادة موضوعة بدورها ليكون بها قوام الصورة[4]، وهذا يعني أن المادة، من حيث هي من وجه ما نقص، لا تمثل بالنسبة للفارابي العدم والشر المطلق، بل لها من حيث هي إمكان وجودها الحقيقي، وهذا يدل على أن الفارابي لم يطرح مسألة المادة على نحو أخلاقي، مثل ما فعل أفلوطين، وإنما عالجها على نحو أنطولوجي.

---

[1]- Ibid, pp 103-104 .

[*] - لقد بين الفارابي أن أرسطو قد هاجم المثل الأفلاطونية وكاد الفارابي أن يدرك الفرق بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، لكنه عندما يرجع إلى كتاب اثولوجيا المنحول إلى أرسطو يعاود التوفيق بينهما ليثبت أن أرسطو قال هو أيضا بمثل مفارقة بحيث يقول:"وقد نجد أن أرسطو في كتابه الربوبية المعروف أثولوجيا يثبت الصور الروحية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية"، وهو في حقيقة الأمر ينسب إلى أرسطو النظرية الأفلاطونية المحدثة. أنظر: الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 105.

[2] - موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 98.

[3] - ت 3.9.6 ص ص 691، 692.

[•] - كنا قد وقفنا في الفصل السابق عند مسألة تباين آراء أفلوطين والفارابي حول المادة.

[••] - يقول أفلوطين في هذا الصدد "يقال في الهيولى إنها بالقوة لأنها تتلقى، فإنها منفعلة"، أنظر: ت5. 3. 13. ص 452.

[4] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 57.

والفارابي يخالف أفلوطين في هذه المسألة نتيجة لاعتبارات دينية، لأنه متى وافقه وسار على خطاه في اعتبار المادة الشر المطلق بعينه، سيحيل بطريقة أو بأخرى إلى أن الموجود الأول يصدر عنه بشكل ما الشر، وبذلك يكون قد خالف مبدأه في تنزيه إلهه وتأكيد تعاليه بوجه خاص، وأحكام عقيدته بوجه عام.

إن فيض أفلوطين يمكن أن يوفر لنا مثالا آخر عن النظام التراتبي للموجودات عبر الارتقاء الرمزي الصوفي نحو الواحد، فكما ينطلق أفلوطين بالقول بحركة نازلة من الوجود الإلهي مرورا بعدد من الوسائط وصولا إلى المادة يقول أيضا بحركة صاعدة للنفس الإنسانية ترتقي نحو الواحد حتى تتحد به.

ولا تنال النفس البشرية شرف الاتحاد ذاك، إلا بازدرائها المادة وعدم التفاتها إليها، وهذا أمر يستوجب جملة من الشروط كالطهارة والتحلي بالأخلاق الفاضلة، وفي ذلك يقول أفلوطين: " وأما السير إليه (يقصد الواحد) فبالطهارة، والفضيلة، وتحلية الباطن، والتقرب من عالم الروح والإقامة فيه"[1]،ويعد التأمل أيضا خطوة ضرورية في هذا الطريق الروحي، ومن يحقق هذه الشروط ويقبل على عالم الروحانيات بشوق غير مكترث بعوارض الدنيا ومغرياتها، يتحد بالله وينال شرف المشاهدة النورانية ويظفر بالوجد الصوفي.

وهنا يمكننا التفكير فيما إذا كان أفلوطين والفارابي قد تقاسما تجربة صوفية، بحيث أصبح بالنسبة إليهما "العارف" و"المعرفة" شيء واحد، وأن الموضوع المفكر فيه والذات المفكرة هما شيء واحد؟[2].

لقد أقام الفارابي مذهبا فلسفيا تتخلله نظرية صوفية انفردت بها الفلسفة الإسلامية عن غيرها من الفلسفات[3]، واعتمدت نظرية الفارابي الصوفية على أساس ذوقي من أهم مرتكزاته طهارة النفس والتحرر من حجاب البدن[*] وغرائزه، يقول الفارابي في هذا الصدد " إن لك منا غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صنع الملكوت، فترى

---

[1] - ت 36.7.6، ص661.

[2]- Michel Fattal, Plotin face à Platon, op.cit, p106.

[3] - عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون طبعة، بدون سنة، ص755.

[*] - فصل النفس عن الجسد بالنسبة لأفلوطين هو بالابتعاد عن الذات وإعادة الدخول في ماهيتها الحقيقية(النفس) لتصبح جوهرا منفصلا عن الجسد، وحينئذ يتجلى لها الإلهي من خلال الجمال، من خلال نور ساطع تراه النفس. ينظر هنا:

Michel Fattal, Plotin face à Platon, op.cit, pp 100. 102,

ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهد.. إلى أن تأتيه فردا"[1].

يبين الفارابي، متبعا نهج الأفلاطونية المحدثة، الشروط التي تعد الإنسان للارتفاع بروحه إلى عالم الأمر وفي مقدمتها التجرد من شهوات البدن في الحياة، والفارابي إذ ينصح بذلك، فإنه يسلك مسلك الأفلاطونية المحدثة عن طريق جدلها الصاعد وهو يوحي للإنسان بالابتعاد عن المادة، ولكن الفارابي لكي يؤكد للمسلم أن هذا الطريق يلائم الإسلام، فإنه يضيف إلى ما اقتبسه من الأفلاطونية المحدثة، حديثا يروى عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، في وصف الجنة: " فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"، وهكذا كان الزهد إلى درجة إحساس الإنسان بتجرده عن البدن مع المداومة عليه، طريقا في نظر الفارابي للفوز بالجنة[2].

اعتمدت نظرية الفارابي الصوفية أيضا على أساس عقلي، يعتمد على الدراسة والتأمل، فطهارة النفس عند الفارابي لا تتم عن طريق الجسم فحسب وإنما عن طريق العقل والأعمال الفكرية[3]، وهو في هذا الإطار يقول بمعرفة إشراقية تتجلى إلى النفس بفيض من العقل الفعال والإنسان الذي يفوز بها يصبح فيلسوفا ومتعقلا على التمام وينال السعادة العقلية، وحظوظ الناس من هذه المعرفة تختلف باختلاف مراتبهم وتتفاوت بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال، وهي بذلك نوع من التصوف والمشاهدة، "هبة من العلم الأعلى[4].

وعليه نجد أن تصوف الفارابي لم يكن تصوفا روحيا خالصا، وإنما تصوف نظري يعتمد بالدرجة الأولى على الدراسة والتأمل الفكري، فلقد اكتفى بتوضيح الشروط التي تعد الإنسان للارتفاع بروحه وترسم له الطريق للفوز بالجنة، وهو بذلك يتمايز عن المتصوفين، كما يختلف عن أفلوطين الذي عاش التجربة الصوفية، وحصل على شرف الكشف الصوفي أربع مرات فيما يروي عنه تلميذه فورفوريوس•.

وهنا لابد من التنويه إلى أن الفارابي ظن أن أفلاطون وأرسطو يتفقان في القول بارتقاء النفس إلى العالم العقلي والذي يتحقق لها بالتجرد من البدن – وهما في حقيقة الأمر يتمايزان في ذلك كثيرا- وقد عمد الفارابي إلى التوفيق بينهما بالاعتماد على كتاب أثولوجيا• لإزالة "الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأن بينه (أفلاطون)

---

[1] - الفارابي، كتاب فصوص الحكم، ص143، نقلا عن: محمد البهي، الفارابي الموفق والشارح، مرجع سابق، ص ص.19. 20.

[2] - محمد البهي، المرجع السابق، ص ص 20، 21.

[3] - عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 755.

[4] رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 94. وأنظر أيضا:عصام الدين محمد علي، المرجع السابق، ص 621.

• - راجع كتاب فورفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته، ضمن تاسوعات أفلوطين، مرجع سابق، ص ص 40، 41.

•- يرى محمد علي أبو ريان أن الكتب المنحولة إلى أرسطو تعد في حقيقة الأمر جناية على الفكر الإسلامي، وذلك لأنها أضلت الفلاسفة المسلمين عن أرسطو الحقيقي وعطلت عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق في أصالة مخلصة من

وبين أرسطو اختلافا في هذا المعنى، ألا ترى أن أرسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا، كيف يجرؤ ويتشدق في القول، ويخرج مخرج الألغاز على سبيله التشبيه؟ وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول "إني ربما خلوت بنفسي كثيرا، وخلعت بدني فصرت كأني جوهر بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعا إليها..."[1]، وهذا القول في الواقع قول أفلوطيني صريح يتحدث فيه عن فصل النفس عن الجسد وعن هبوط النفس إلى الأبدان في تاسوعته الرابعة، الفصل الثامن القسم الأول[2].

وهكذا ينفصل الفارابي في نظريته الصوفية تماما عن أرسطو الذي يرفض رفضا قاطعا القول بمفارقة النفس للبدن والتجرد من الشهوات وذاك دليل آخر على توفيق[3] الفارابي بين أفلاطون وأرسطو الأفلوطيني الإشراقي لا أرسطو الحقيقي.

لقد قاد الفيض الأفلوطيني الفارابي أيضا إلى القول بقدم العالم، فأفلوطين يرى بأن الواحد قديم موجود دائما وأبدا في أزل لا يتبدل ولا نهاية له[4]، كما يثبت أن الفيض الروحي الناتج عن الأول ليس حادث في زمن معين[5]، إذ " ليس للعالم ذاته بداية في الزمان"[6] ويصف "هذا العالم بأنه أزلي"[7]، وفي السياق ذاته يقرر الفارابي كأفلوطين أن "واجب الوجود قديما لم يزل"[8]، ويثبت أنه "لا يمكن أن يكون موجود أقدم منه، ولا في مثل رتبة وجوده..، لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه"[9].

القيود والغموض. أنظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلامي، مرجع سابق، ص112. ونحن نرى من زاوية أخرى أن هذه الكتب المنحولة ساعدت من وجه آخر الفلاسفة المسلمين على الإبداع والتفلسف فالنزعة التوفيقية هي بدورها اتجاه فلسفي وجهد عقلي يقتضي بذل الكثير من الجهود ولذلك اعتمدها العديد من الفلاسفة، وأفلوطين نفسه كان دائم التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في فلسفته، كما تدلنا على ذلك مدونته.

[1] - الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 108، 109.

[2] - أنظر: ت1.8.4، ص407.

[3] - توفيقية الفارابي نزعة واضحة في آراءه حول النفس فهو كأفلاطون قال بأنها جوهر خالد، وخالفه بعدم إيمانه بالتناسخ، وقال كأرسطو النفس صورة للبدن وخالفه في روحانيتها وخلودها إذ قال بهما عكس أرسطو، وهو أيضا أفلاطوني، وأفلوطيني بقوله بمفارقة النفس للبدن وارتقائها إلى العالم الروحاني.

[4] - ت11.7.3 ص 274.

[5] - ت 1.7.3 ص261.

[6] - ت 1.2.3 ص 269.

[7] - ت3. 7. 2 ص 265.

[8] أبو نصر الفارابي، دعاء عظيم ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، مرجع سابق، ص 89. وأنظر أيضا : الفارابي، الدعاوى القلبية نقلا عن محمد عبد الرحيم الزين، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 199، أين يقول الفارابي" إن القديم بذاته واحد" وهو الله.

[9] - الفارابي، كتابة السياسة المدنية، مرجع سابق، ص ص 42، 43

وعلى هذا قد يظن أن الفارابي من القائلين بحدوث العالم – سيما بعد توفيقه بين أفلاطون وأرسطو في حدوث العالم•، غير أن الفارابي كنتيجة مترتبة عن الفيض يقول بقدم العالم وينفي حدوثه في زمان ما، وهو في ذلك يقول:" لذلك صار وجود ما يوجد عنه (أي واجب الوجود بذاته) غير متأخر عنه بالزمان، أصلا، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"[1]، فالعالم خلق بدون أن يسبقه زمان ما بطريق الفيض عن المبدأ الأول لتلازم الفيض مع وجود المبدأ الأول، ولذلك هو أزلي نتيجة لضرورته، تماما وفق ما يذهب إليه أفلوطين.

ولكن لأن هذا الرأي يتنافى مع ما ورد في القرآن الذي يقرر صراحة أن العالم خلق في زمان ما ليس كزماننا[2]، يتجه الفارابي للتخفيف من غلواء اعتقاده ويقول أيضا بأن العالم حادث، يقول الفارابي "العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات (أي وجود الله)[3]، وهكذا نستنتج أن "الحركة ليس لها بدء في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، والزمان غير محدث حدوثا زمنيا وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات"[4] ووفق ذلك نخلص الى أن الفارابي قائل بقدم العالم من حيث الزمان، وحدوثه من حيث الذات : فلأن العالم خلق بدون أن يسبقه زمان فهو قديم من حيث الزمان، ولأنه، أي العالم، وجوده بعد وجوده بالذات أي وجود الله، فهو حادث من حيث الذات.

والفارابي بذلك يأتي بفكرة وسطية مهمة جدا في خلق العالم، تجمع بين القول بحدوث العالم، وفق ما تقتضيه عقيدته الإسلامية، أي الخلق من عدم، وبقدمه، وفق ما يقتضيه فيض أفلوطين الذي ارتضاه حلا لتبرير وجود الكثرة في الكون ، وقد كان لهذه الفكرة أثر كبير على الفلاسفة المسلمين اللاحقين لا سيما ابن سينا•، الذي تأثر بها كثيرا وقام بتطويرها، بل لقد لاقت هذه الفكرة إعجابا حتى من قبل الغزالي وابن رشد رغم نقدهما الشديد للفلسفة الفارابية في الفيض.

خلاصة نقدية:

تأسيسا على ما سبق نخلص إلى أن الفارابي في توظيفه لبعض الأفكار الأرسطية كان قريبا من الفلسفة اليونانية، وفي استعارته للنمط الأفلوطيني كان

• - أفلاطون يقول بحدوث العالم بينما أرسطو قال بقدمه، لكن الفارابي يعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ لأرسطو ليثبت أن أرسطو قال بدوره بحدوث العالم، ولمزيد من التفاصيل، أنظر: الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص ص 100، 104.

[1] - الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص48.

[2] - محمد عبد الرحيم الزيني، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 200.

[3] -الفارابي، الدعاوى القلبية، نقلا عن محمد عبد الرحيم الزيني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] -زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مرجع سابق، ص 261.

• - يرى ابن سينا، متابعا الفارابي، أن الله يتقدم ذاتيا على العالم فيكون العالم قديما بالزمان والله قديما بالذات. راجع: ديزيرة سقال، بحوث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص18.

أفلاطونيا محدثا، فضلا عن تأثره بالطابع الأفلاطوني الإلهي وإلى جانب ذلك أدخل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي في اعتباره، وهكذا كانت نظريته في الفيض مزيجا متداخلا من الأفكار التوفيقية بين العقل والنقل، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن تأثير الأفلاطونية المحدثة عليه بالغ وشديد، ففكرة الفيض فكرة أفلوطينية محضة* لم يرد في الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية، مرجعية الفارابي الفلسفية، شيء منها.

كما تدل المقاربة الفارابية لمبدأ الوساطة الأفلوطيني على أن الفارابي تأثر كثيرا بالفكر الفلسفي الأفلوطيني الذي يراوح بين إسقاط الألوهة على العالم حينا، وبين تعالي الألوهة على العالم حينا آخر، فالفارابي كأفلوطين سما بإلهه بعيدا عن هذا العالم المادي المتكثر وجعله مفارقا كل المفارقة من خلال عمليات التنزيه والسلب الطويلة التي أقامها حتى تبقى الذات الإلهية متفردة تفردا أبديا، لكنه لم يكتف بعد إلهه أقنوما مستقلا بذاته بإطلاق عن العالم، وإنما قام بإحكام الصلة بين الأول والنظام الكوني المتسق الصادر عنه، بجملة من الوسائط التي تضمن للإله اللامتناهي تعاليه من جهة، وتؤكد إبداعه وتسييره للوجود من جهة أخرى، والفارابي، بمقاربة فيض أفلوطين، يختلف عن أستاذه أفلاطون الذي فرض تعالي إلهه على العالم ووضع بينه وبين المحسوس مسافة لا تكاد تعبر كما يتمايز أيضا عن قدوته أرسطو الذي أدار هو الآخر ظهره لهذا العالم بإلهه المحرك الذي لا يتحرك الذي حرك العالم وتركه وشأنه، وهذا يكشف عن الأثر الكبير للمنظومة الفلسفية الأفلوطينية في صياغة الفلسفة الفارابية.

كما نجد أيضا أن الفارابي يجمع بذكاء في فلسفته الفيضية بين الانتحال المشروط والنقد الفلسفي المدروس، فهو لا ينفصل عن المبدأ الأفلوطيني، كما أنه لا يطبقه بحذافيره، وإنما يحذف ويعدل، يقصي ويستدعي وفق ما يتلاءم مع عقيدته ودينه، وفي ذلك دلالة واضحة على أن المعلم الثاني قد تعامل مع الأفلاطونية المحدثة بحذر ولم يسقط كل ما تطرحه المدونة الأفلوطينية على نظامه الفلسفي، وذلك قمة الإبداع الفلسفي، الأمر الذي مكنه من وضع الإرهاصات الأولى للتحاور بين ما هو عقلي فلسفي وما هو ديني مطلق في البيئة الإسلامية وتأسيس فلسفة فيضية نقدية على قدر كبير من الاتساق، كان لها أثر كبير على التوجهات الفلسفية اللاحقة في الفكر الإسلامي.

---

*- من المحتمل أن يكون الفارابي قد تأثر في قوله بالفيض ببعض الأفكار الواردة في نظرية الفيض الحرانية لكن يبقى أثر الأفلاطونية المحدثة عليه أقوى وأوضح.

خاتمــة

خاتمـــة

مرّ الفكر الفلسفي الإسلامي بمراحل متفاوتة القوة والضعف وبلحظات تأسيسية وأخرى انحطاطية، ولعلّ البدايات الأولى لهذا الفكر تشبعت بالتدوين المكثف للأعمال الفلسفية والدينية على السواء (الشروح والتفاسير..)، وشكلت الفلسفة اليونانية اللحظة الأساسية في تاريخ نضج هذا الفكر وتبلوره، غير أن هذه اللحظة كانت في بعض أبعادها لحاجة دفاعية وتأويلية داخل المنظومة الكلامية والصراع العقلي-النقلي الذي طغى على مظاهر التأسيس للفكر الفلسفي العربي الإسلامي.

إن ثقل السلطة الفكرية والعقلانية التي خلفتها فلسفتا أفلاطون وأرسطو على التفكير العربي الإسلامي، من خلال الهيمنة الاصطلاحية والتوجهات المذهبية والأطروحات الفلسفية، كل هذا الثقل جعل الفلسفة العربية الإسلامية ترزح في بداياتها تحت التقليد والإتباع الذين أثرا على مستوى التفكير والنقد لدى فلاسفة الإسلام، أي أن الفكر العربي الإسلامي ظل يراوح مكانه داخل دائرة من القضايا الفلسفية التي لم يتم تجاوزها إلا بالمقارنة مع القضايا النقلية (النصوص الدينية) وهذا ما شكل مادة الصراع في الفرق الكلامية ثم انتقل إلى النصوص الأخيرة من الفلسفة العربية الإسلامية.

في هذا المناخ، رأينا، من خلال هذه الأطروحة، كيف أن الفارابي، فيلسوفا وشارحا، قاد حركة فلسفية تجديدية إبداعية نسبيا، للتأسيس لتفكير خلاق من خلال إعادة قراءة الفلسفة اليونانية نفسها، وإذا لم يكن ممكنا تجاوز الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو) بسبب السلطة التأسيسية التي مارستها هذه الفلسفة على العقل الفلسفي عموما، فإن الفارابي وجّه نقدا خفيا لهذه الفلسفة من خلال التوسط بأفلوطين بوصفه نوعا من التجاوز اليوناني للفلسفة التأسيسية الأولى.

لقد شكل الفارابي جزءا من الحوار الفلسفي اليوناني نفسه باعتماده على الوسائط العقلانية الأساسية لمقاربة الأطروحات الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية، من خلال عملين أساسين هما:

- الجمع أو التوفيق (بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو) وهو عمل فيه مجازفة ومغامرة فلسفية كبيرة، تتطلب مجهودا عقلانيا وقراءة متوازنة لأفكارهما وتأويل مختلف الفروقات الموجودة بينهما بالإضافة إلى التلفيق الذي يتطلب إبداعا تخيليا لدمج المتناقضات والمتضادات بين فلسفتين كبيرتين.

- أمّا الثاني فهو استدعاء فلسفة أخرى لمقاربة التصورات العقلانية لفلسفتي أفلاطون وأرسطو وسحبها إلى الساحة الفكرية- الدينية للبيئة العربية الإسلامية، هذه الفلسفة هي فلسفة أفلوطين ومن ثمة تيار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بوصفها الأقرب إلى المجال الفكري للجدل الكلامي والصراعات العقائدية، وهذا أيضا تحدّ آخر يرفعه الفارابي حينما يتخذ وسيطا مزدوجا في فلسفة الأفلاطونية المحدثة، فمن جهة يستعمل هذه الفلسفة في إعادة قراءة أفلاطون وردّ أرسطو إلى أفلاطون ردّا برهانيا من خلال النقد الذي وجهه أفلوطين نفسه إلى أرسطو، وكذلك من خلال الشروح التي قدمها والتصورات المنطقية التي نسجها.

ومن جهة أخرى يتخذ الأفلاطونية المحدثة وسيطا لمحاورة ومجادلة الاتجاهات الكلامية والفلسفية التي تتوزع بين أفلاطونية وأرسطية في محاولة لتجاوز هذه الاتجاهات التي غالبا ما كانت تنتهي إلى نتائج ذات طابع ميتافيزيقي جاف، ومن ثمة المرور إلى بناء منظومة فلسفية متكاملة للعقل الفلسفي العملي وإشكالياته الأساسية (الأخلاق، السياسة، البناء الاجتماعي..).

وتبدأ هذه المنظومة الفلسفية المتكاملة في إحصاء العلوم وتقرير المفاضلات بينهما لتنتظم في أولويات، ثم المرور إلى مقاربة المصطلح الفلسفي وإيضاح القضايا المرتبطة بلغة الفلسفة ومفاهيمها في العربية وآليات تداولها في النصوص الفلسفية من خلال كتاب الحروف، مرورا إلى وضع منهاج المدينة الفاضلة وبناء المجتمع السياسي المتوازن وصولا إلى تحصيل السعادة ومراتب الوصول إليها من خلال قراءة في الاحتياجات العقلانية لسعادة الإنسان.

إن هذا المسار الفلسفي العقلاني الذي سلكه الفارابي ما كان ليتحقق لولا تلك الشحنات الوسائطية لفلسفة الأفلاطونية المحدثة المطعمة بالفكر الرواقي ذي الطابع العملي، وهذا ما يفسر اعتماد الفارابي على الوسائط الفلسفية لإحداث التوازنات اللازمة للوصول إلى الأهداف المبيئة في الحضارة العربية الإسلامية وعلى رأسها مسألة التوفيق بين العقل والنقل، إذ إنه تخيّر الوسائل اللازمة لمقاربة الإشكاليات الفلسفية والدينية دون أن تفقد هذه المقاربات طابعها العقلاني وامتداداتها الفلسفية.

لقد لاحظنا، من خلال هذا البحث، أن الفارابي قد شكل لوغوسا خاصا به من خلال الخطاب الفلسفي الذي تبناه، أي من خلال إعادة إنتاج المفاهيم الفلسفية اليونانية في ضوء التصورات الدينية الأساسية وكذلك من خلال إعطاء الأطر العقلانية لنظام الموجودات في الفضاء الديني الإسلامي، مستعينا بنزعة صوفية هي وسيط آخر لتعديل وتخفيف اللوغوس الأفلوطيني الذي لا يستجيب كليا لاستيعاب المقومات الدينية الإسلامية، وهذا بالضبط الرهان الأساسي الذي واجهه الفارابي في بدايات صياغة مشروعه العقلاني.

يكمن العمل الإبداعي الذي قام به الفارابي، على مستوى الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، يكمن في عقلنة المنظومة المفاهيمية والمقولاتية للكلام والتصوف الإسلامي بتهذيب المنطق اليوناني وفلسفة الأخلاق الأفلاطونية والأرسطية وتكييف مقولات أساسية في فلسفة الأفلاطونية المحدثة كالفيض والأقانيم وترتيب الموجودات ونظامها وإشكالية الواحد والواحدية والكثرة والمحاكاة وغيرها، تكييفا يسمح بإنتاج نصوص توفيقية لا تتعارض مع المقدمات العقلانية للفلسفة اليونانية من جهة، كما لا تعارض مع الخطوط الكبرى للنصوص الدينية الأساسية في الفكر العربي الإسلامي من جهة أخرى.

على الرغم من أن الفارابي ظلّ وفيا، في جزء كبير من فلسفته، للبنيات الأساسية للفلسفة الأفلاطونية بالخصوص، للأسباب التاريخية والمعرفية التي عاشها، إلا أنه استطاع، بفضل العمل التخييلي الذي اتبعه، أن يطور تلك البنيات لكي تساعد في فهم قضايا مهمة كعلاقة الفلسفة بالدين (الملة)، النبوة، وعقلنة المقولات الدينية بما يسمح بطرح مشروع عملي لحل الإشكاليات السياسية والأخلاقية والاجتماعية. وهذا ما شكل بالنسبة للمسار الفلسفي لدى الفارابي، جسر عبور إلى القضايا الأساسية، واعتبر بذلك الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وسيطا عقلانيا بين الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو بالخصوص) والفلسفة الإسلامية (الجدل الكلامي وصراع التفسيرات والشروح الخاصة بالنصوص الفلسفية اليونانية الوافدة عبر الترجمات والشروح).

لقد استمد الفارابي قدرته على الطرح الخلاق للقضايا الفلسفية والسياسية والدينية من قدرته على ممارسة الفعل التخيلي الذي يجمع بين الحدود العقلانية التي رسمتها الفلسفة اليونانية والحدود الأنطولوجية التي رسمتها النصوص النقلية المؤسسة للحضارة العربية الإسلامية، وبذلك تمكن الفارابي من التحرك بين تلك الحدود بفعالية كبيرة، دون أن يخرج عن الأسس العقلانية والأنطولوجية لبناء الخطاب الفلسفي بمفاهيمه ومقولاته وأطروحاته الضرورية.

وبذلك فإن الفارابي استطاع، إلى حدّ ما، أن يبدع في طرح القضايا الفلسفية والتصورات الدينية والسياسية والأخلاقية، كما يوضح التحليل الذي قمنا به في هذا البحث لفكره، أن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم يخضع للمقولات الفلسفية نفسها التي أثرت في البنيات الدينية والفكرية والعقائدية للحضارة الغربية المسيحية وهذا يعني أن الفارابي كواحد من أحد أهم فلاسفة الإسلام، قد تفطن للمضامين الأسطورية والوثنية للفكر الفلسفي اليوناني، وعليه فقد عالج الفلسفة اليونانية، والأفلاطونية المحدثة بالخصوص، بحذر عقلاني شديد، ينم عن إدراك عميق للخطاب الفلسفي اليوناني وظروف تشكله وأبعاده غير العقلانية كذلك.

قائمـــة
المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

▪ **مصادر أفلوطين:**

1. تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: فريد جبر، مراجعة جيرار جيهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997.

2. Plotin, « Ennéades », tr : Luc Brisson, Jean François Pradeau, éd. Flammarion, Paris, 2002.

3. Plotin, « Première Ennéade ». tr : Émile Bréhier. Ed les belles lettres. Paris. 1999.

مصادر الفارابي:

4. الفارابي، "التعليقات"، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1988.

5. الفارابي، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، دار المشرق، بيروت، ط3، 1968.

6. الفارابي، " فصول منتزعة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993.

7. الفارابي، " كتاب تحصيل السعادة"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995.

8. الفارابي، "كتاب الواحد والوحدة"، تحقيق: محسن مهدي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990.

9. الفارابي، "كتاب الحروف"، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.

10. الفارابي، "إحصاء العلوم"، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931.

11. الفارابي، "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، تحقيق: فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993.

12. الفارابي، "رسالة في العقل"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.

13. الفارابي، "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها"، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995.

14.الفارابي، "رسالتان فلسفيتان"، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987
15.الفارابي، "كتاب الملة ونصوص أخرى"، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991

16. Al-Fârâbî, « De l'obtention du bonheur », trad. Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, éd. Allia, Paris, 2005.

أ- المراجع باللغة العربية:

17. الآلوسي، حسام محي الدين، "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985.

18. الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992.

19. أبو قحف محمد محمود، "مدرسة الإسكندرية الفلسفية "التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين"، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية وفلسفتها، الطبعة الأولى، 2004.

20. أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 "أرسطو والمدارس المتأخرة"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1976.

21. أبو ريان محمد، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1973.

22. إبراهيم عبد الله، المطابقة والاختلاف: "المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات) "، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997.
23. إبراهيم مصطفى إبراهيم، "مفهوم العقل في الفكر الفلسفي"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1993.

24. أجهر عبد الحكيم، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

25. إنجيل برنابا (دراسات حول وحدة الدين عند موسى وعيسى ومحمد عليه السلام)، تحقيق سيف الله أحمد فاضل، دار القلم، الكويت، ط1، 1973.

26. أفلاطون، "فيدون في خلود النفس"، تر: عزت قرني، دار النهضة العربية، مصر، 1973.

27. أفلاطون، "الجمهورية"، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1974.

28. أرنلديز روجيه، "رسل ثلاثة لإله واحد"، ترجمة وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، 1998.

29. بالي، مرقت عزت، "الاتجاه ألإشراقي في فلسفة ابن سينا"، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

30. بدوي، عبد الرحمن، "أفلاطون في الإسلام"، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1980.

31. بدوي، عبد الرحمن، "أفلوطين عند العرب"، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1966.

32. بدوي، عبد الرحمن، "فلسفة العصور الوسطى"، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، 1979.

33. بدوي، عبد الرحمن، "خريف الفكر اليوناني"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1959.

34. بدوي عبد الرحمن، "ربيع الفكر اليوناني"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1969.

35. بدوي عبد الرحمن، "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية)"، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1980.

36. البهي محمد، "الفارابي الموفق والشارح"، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981.

37. بلدي نجيب، "تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها"، دار المعارف، القاهرة، 1962.

38. بسترس كيرلسن سليم، "تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنسية"، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2001.

39. برهييه إميل، "الفلسفة الهلنستية والرومانية"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة، والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

40. الجبوري، عماد الدين، "الله والوجود والإنسان: دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1986.

41. جونو إدوارد، "الفلسفة الوسيطية"، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1979.

42. جينبير شارل، "المسيحية: نشأتها وتطورها"، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

43. جلسون إتين، "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996.

44. الجرجاني،" كتاب التعريفات"، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.

45. الزيني، محمد عبد الرحيم، "مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

46. زيعور علي، "أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية"، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983.

47. زكريا فؤاد، "مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين"، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

48. حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل: التدوين (التاريخ، القراءة، الانتحال)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

49. اليازجي كمال، أنطون غطاس كرم، تراث العرب في العلم والفلسفة، دار المكشوف، بيروت، 1970.

50. خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي(1)، الكندي والفارابي "رؤية جديدة" منشأة المعارف الإسكندرية، 2003.

51. كرم، يوسف، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، دار القلم، بيروت، بدون سنة.

52. لويس جون، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1971.

53. مجموعة من الأساتذة السوفيات، "موجز تاريخ الفلسفة"، تعريب توفيق إبراهيم سلوم، مراجعة خضر زكريا، دار الفكر، موسكو، ط 3، 1979.
54. مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983.

55. الموسوي موسى، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982.

56. محمود، زكي نجيب، أحمد أمين، "قصة الفلسفة اليونانية"، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط7، بدون سنة.

57. محمود عبد الحليم، "التفكير الفلسفي في الإسلام"، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء الأول ، 1964.

58. مطر، أميرة حلمي، "الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، 1998.

59. مطر، أميرة حلمي،" الفلسفة عند اليونان"، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1968.

60.المرزوقي أبو يعرب، "تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين"، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى، 2001.

61. مرحبا، محمد عبد الرحمن، "مع الفلسفة اليونانية"، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1988،3.

62. مرحبا محمد عبد الرحمن، "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية"، منشورات عويدات، لبنان، 1970.
63. نجار رمزي، "الفلسفة العربية عبر التاريخ"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية،1979.

64. النشار، مصطفى، "مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، 1998.

65. النشار، مصطفى، "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي"، ج2، (سوفسطائيون، سقراط، أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000 .

66. نظمي محمد عزيز سالم، "تاريخ الفلسفة"، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ.

67. سانتلانا دافيد، "المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي"، ترجمة: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

68. ستيس، وولتر، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،1984.

69. سقال ديزيره، "بحوث في الفلسفة بين ابن سينا وأفلاطون وتأريخ الفلسفة الغربية"، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

70. عبد العال عبد الرحمن، "مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

71. علي عصام الدين محمد، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون طبعة، بدون سنة.

72. عفيفي زينب، "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي"، تصير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.

73. الصايغ، نوال الصراف، "المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة التوازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، دار الفكر العربي، مصر، 1983.

74. فؤاد عبد الفتاح أحمد، "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2003.

75. الفيومي محمد إبراهيم، "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس"، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997.

76. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.

77. قالتزر.ر، "أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته"، ترجمة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية (إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982،1 .

78. قاسم، محمود، "في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام"، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط1962،3.

79. قاسمجانوف، "الفارابي"، ترجمة برهان الخطيب، دار التقدم، موسكو، 1986.

80. تايلور، ألفرد إدوارد، "أرسطو"، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.

81. التكريتي، الناجي، "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام"، دار الأندلس، بيروت،1982، ط2.

82. التريكي، فتحي، "أفلاطون والديالكتيكية"، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (تونس- الجزائر)، ط2، 1986.

83. الخوري إلياس فرح، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937.

84. غالب مصطفى،" أفلوطين"، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983.

85. الغزالي أبو حامد، "تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، 1986.

86. غريمال بيار، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت- باريس- الطبعة الأولى، 1982.

87. غسان خالد، "أفلوطين رائد الوحدانية"، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1983.

- **المجلات:**

88. أرنالديز، روجيه، "ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي"، ترجمة: أكرم فاضل، مقال ضمن: مجلة المورد، "عدد خاص بالفارابي"، الجمهورية العراقية، العدد 3، م 4، 1975.

89. ماكوفيلسكي، أ.أو، "الفارابي، بين مناطقة عصره"، ترجمة: جليل كمال الدين، مجلة المورد، م 4، ع 3، 1975.

90. حرب علي، "نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو، بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة"، ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 68-69، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980.

▪ **المعاجم:**

91. النجار نهى، "الديانة المسيحية: موسوعة الأديان السماوية والوضعية"، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.

92. صليبا جميل، "المعجم الفلسفي"، دار الكتاب العالمي، بيروت، ج2، 1994.

ب- المراجع باللغة الأجنبية:

93. A.H Armstrong « L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin », traduit. De l'anglais Josiane ayoub et Danièle letocha. Ed de l'université d'Ottawa.1984

94. Bernard Collette Ducic, « Plotin et l'ordonnancement de l'être », éd. J.Vrin, Paris, 2007.

95. Bernard Collette, « Dialectique et hénologie chez Plotin », éd. Oussia, Bruxelles , 2002.

96. Bréhier, « Histoire de la philosophie II période Hellénistique et romaine », Cerces édition, Paris, 1994.

97. Dominic j. O'meara, « Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, études historique et interprétive », éd. E.J. Brill, Leiden , Netherlands, Pays-Bas, 1975.

98. Jean Guitton, « Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin », Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1959.

99. Jean-Marc Narbonne, « La métaphysique de Plotin », éd. J.Vrain, Paris, 2001.

100. Jean Michel charrue. Plotin lecteur de Platon. Les belles lettres. Paris. 1978.

101. Joachim lacrosse. « la philosophie de Plotin » . « intellect et discursivité ». puf. Paris. 2003.

102. Leo Strauss, « Le Platon de Fârâbî », éd. Allia, trad. Olivier Sedeyn, Paris, 2002.

103. Michel Fattal et Autres, « Etudes sur Plotin », l'Harmattan, Paris,2000.

104. Michel Fattal et autres, « Logos et langage chez Plotin et avant Plotin », (Art. :Florent Tazzolio, Logos et langage comme liens à l'origine dans l'hénologie plotinienne) ; éd. L'Harmattan, Paris, 2003.

105. Michel Fattal, « Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe », l'Harmattan, Paris, 2008.

106. Michel Fattal, « Plotin face à Platon ; suivi de Plotin chez Augustin et Fârâbî » ; éd. L'Harmattan, Paris, 2007.

107. Muhsin Mahdi, « La cité vertueuse d'al-Fârâbî, La fondation de la philosophie politique en Islam », trad. : François Zabal, éd. Albin Michel, SA, Paris, 2000.

108. Philippe Vallat, « Fârâbî et l'école d'Alexandrie, des prémisses de la connaissances à la philosophie politique », J.Vrin, Paris, 2004.

109. Pierre Aubenque et autres, « Histoire de la philosophie : idées et doctrines », éd. Hachette, Paris, 1972.

110. Régis Jolivet, « Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne », Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955.

111. Rose-Marie Mossé- Bastide, « Bergson et Plotin », Puf, Paris, 1959.

112. Wilfried Kuhn, Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et prédécesseurs sur la connaissance de soi, j. Vrin, Paris, 2009 .

- **Revues :**

113. Agnès Pigler, « Plotin exégète de Platon ? la question du temps », In : Revue philosophique, N°1, Janvier-Mars, 1996, puf, Paris, 1996.

- **Dictionnaires et Encyclopédies :**

114. « Encyclopédie philosophique universelle : Les notions philosophiques », éd. PUF, Paris, dic1, t1. 1998.

115. Gérard Durozoi. André Roussel , « Dictionnaire de philosophie ». Edition Nathin. Paris 1987.

116. Jacqueline Russ, « Dictionnaire de philosophie », Bordas, Paris, 1991.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الفصل الرابع:
الأفلاطونية المحدثة في منهج الفارابي ولوغوسه.

الفصل الخامس:
مقاربات الفارابي لنظرية الألوهية الأفلوطينية

الفصل السادس:
نظرية الفيض الأفلوطينية في فلسفة الفارابي.
